नवभारत Regd. No. M H 1332

नवभारत

या अंकात –

प्रत्यक्षज्ञानाच्या समस्या
प्रा. मे. पुं. रेगे

मानव जीवन : संस्कृतीचे
'इतिहास' लेखन शक्य आहे काय?
श्री. शं. बा. जोशी

'विसाव्या शतकातील समाजवादाची प्रस्तावना'
श्री. गोवर्धन पारीख

राजकीय खुनाचे मानसशास्त्र
अनु०– श्री. किशोर मोरेश्वर फडके

विश्रांतीपेक्षा बदल बरा
प्रा. रंगनाथ कोलगुड

आधुनिक ज्योतिषशास्त्रीय निरीक्षणाची साधने
श्री. व. ग. भदे

नोबेल पारितोषिकाचे मानकरी : सर मार्टिन राइल
श्री. अ. ना. ठाकूर

आंतरजातीय विवाह
श्री. सतीश विठ्ठलराव कुलकर्णी

वर्ष २८

अंक चौथा

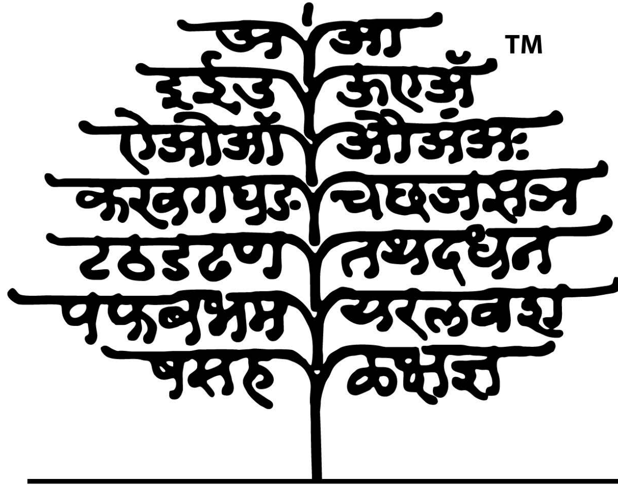
जानेवारी १९७५

रु. १-२५

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

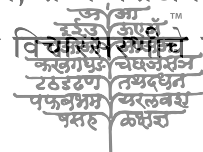
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

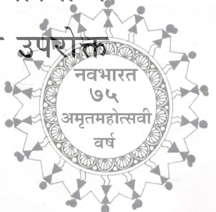
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष अठ्ठाविसावे अंक चौथा

नवभारत

जानेवारी १९७५

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

प्रत्यक्षज्ञानाच्या समस्या	प्रा. मे. पुं. रेगे	१–१२
मानव जीवन : संस्कृतीचे — 'इतिहास' लेखन शक्य आहे काय ?	श्री. शं. बा. जोशी	१३–२४
'विसाव्या शतकातील समाजवादाची — प्रस्तावना'	श्री. गोवर्धन पारीख	२५–३३
राजकीय खुनाचे मानसशास्त्र	अनु० श्री. कि. मो. फडके	३४–४६
विश्रांतीपेक्षा बदल बरा	प्रा. रंगनाथ कौलगुड	४७–५०
आधुनिक ज्योतिषशास्त्रीय — निरीक्षणाची साधने	श्री. व. ग. भदे	५१–५९
नोबेल पारितोषिकाचे मानकरी — सर मार्टिन राइल	श्री. अ. ना. ठाकूर	६०–६२
आंतरजातीय विवाह	श्री. स. वि. कुलकर्णी	६३–६५

वार्षिक रु. १२ अंकास रु. १·२५

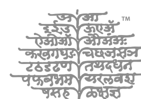
हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता :

१ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, प्राध्यापकांचे निवासस्थान कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

अनुक्रमणिका





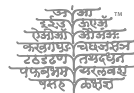
प्रा. मे. पुं. रेगे

प्रत्यक्षज्ञानाच्या समस्या (पूर्वार्ध)

आपण टेबले, झाडे, दगड, इमारती, ढग, आकाशातील ग्रहगोल, इ. वस्तू पहातो. अशा वस्तू पाहून आणि शक्य व आवश्यक असेल तेव्हा त्यांना स्पर्श करून, त्यांची चव घेऊन, त्यांच्यापासून निर्माण होणारे नाद ऐकून त्यांच्या अस्तित्वाचे आणि गुणधर्मांचे ज्ञान आपल्याला होते. पाहणे, स्पर्श करणे, चव घेणे, ऐकणे हे प्रत्यक्षज्ञानाचे वेगवेगळे प्रकार आहेत. पाहून, स्पर्शून आणि अन्य प्रकारे वस्तूंचे आणि त्यांच्या गुणधर्मांचे प्रत्यक्ष-ज्ञान प्राप्त करून घेणे ह्यासाठी 'संवेदन' हा पारिभाषिक शब्द वापरू या. संवेदनाने (perception) किंवा वस्तूंचे संवेदन केल्याने आपल्याला त्यांचे अस्तित्व आणि गुणधर्म ह्यांचे ज्ञान होते.

टेबल, झाड, इ. ज्या वस्तूंचे ज्ञान आपल्याला संवेदनाद्वारा होते त्या सामान्यपणे भौतिक वस्तू असतात. आपण ज्या वस्तूंचे संवेदन करतो त्या सर्व भौतिक वस्तूच असतात असे नाही. आपण झाड पहातो त्याप्रमाणे झाडाची सावलीही पाहतो किंवा एखाद्या वस्तूचे आरशात पडलेले प्रतिबिंबही पाहतो. झाडाची सावली किंवा एखादे प्रतिबिंब ह्या भौतिक वस्तू नव्हत. तेव्हा आपल्या संवेदनाचा विषय नेहमी भौतिक वस्तूच असते असे नाही. पण झाड, एखादी इमारत, इ. वस्तूंचे ज्ञान आपल्याला संवेदनाद्वारे होते आणि ह्या भौतिक वस्तू आहेत.

भौतिक वस्तूविषयीची आपली नेहमीची संकल्पना काय आहे? म्हणजे भौतिक वस्तूचे स्वरूप कसे असते असे आपण मानतो? (१) भौतिक वस्तू ही बाह्य (external) वस्तू असते. 'बाह्य' म्हणजे जिला मनाबाहेर अस्तित्व असते अशी वस्तू. ह्याचा अर्थ असा की जरी संवेदनाद्वारे भौतिक वस्तूचे साक्षात् ज्ञान आपल्याला होत असले तरी ह्या ज्ञानावर तिचे अस्तित्व अवलंबून नसते. झाडासारखी भौतिक वस्तू कुणी ती पहात असो नसो अस्तित्वात असू शकते. कुणाच्याही संवेदनाचा कधीही विषय न झालेल्या अशा भौतिक वस्तूला अस्तित्व असू शकते. ह्याच्या उलट वेदनेसारखी (pain) एखादी गोष्ट घ्या. समजा, मला जखम झाली आहे आणि मी तीव्र वेदना अनुभवितो आहे.





जोपर्यंत वेदनेचा अनुभव मला येत आहे तोपर्यंत अर्थात त्या वेदनेला अस्तित्व आहेच. पण समजा, डॉक्टरांनी मला गुंगीचे औषध दिले आणि मला गाढ झोप लागली. आता गाढ झोपेत मला अर्थात् वेदनेचा अनुभव येत नाही. जाग यायला लागल्याबरोबर परत दुखायला लागते, वेदनेचा परत अनुभव येऊ लागतो. आता ह्या मधल्या अवधीत, जेव्हा मला गाढ झोप लागली होती आणि कसलाच अनुभव येत नव्हता व म्हणून वेदनेचाही नव्हता तेव्हाही वेदना चालूच होती, फक्त मला तिचा अनुभव येत नव्हता असे आपण म्हणू का ? असे अर्थात् आपण म्हणणार नाही. जर वेदनेचा अनुभव नाही तर वेदनाही नाही असेच आपण म्हणू. जेव्हा वेदनेचा अनुभव असतो तेव्हाच त्या (अनुभविलेल्या) वेदनेला अस्तित्व असते; असंवेदित (unperceived) भौतिक वस्तू असू शकतात पण अननुभूत वेदना असू शकत नाही. एक गोष्ट लक्षात घेतली पाहिजे. ह्या स्थितीत मी गाढ झोपलेलो असताना माझ्या शरीराला झालेली जखम तशीच असते आणि जर मी जागा किंवा सावध असतो तर मला वेदना जाणवली असती हे म्हणणे वेगळे आणि मी गाढ झोपलेलो असताना आणि मला वेदना अजिबात जाणवत नसतानाही माझ्या मनात वेदना चालूच होती हे म्हणणे वेगळे. हे दुसरे म्हणणे आपण अमान्य करू.

तेव्हा वेदना असणे म्हणजे वेदनेचा अनुभव येत असणे. एखाद्या वेदनेच्या अनुभवाच्या स्वतंत्रपणे त्या वेदनेला अस्तित्व असू शकत नाही. वेदनेच्या बाबतीत जे खरे आहे ते मनाच्या सर्वच प्रक्रिया, कृती, अनुभव– उदा. भावना, विचार, इ. – ह्यांच्या बाबतीतही खरे आहे. ह्या अर्थाने मनाच्या अवस्था आंतरिक असतात. उलट संवेदनाचा विषय होऊ शकणारी भौतिक वस्तू संवेदनाचा विषय न होताही अस्तित्वात असू शकते आणि ह्या अर्थाने ती बाह्य असते.

भौतिक वस्तू बाह्य असतात असे आपण मानतो ह्यापासून एक गोष्ट निष्पन्न होते ती अशी की त्याच भौतिक वस्तूचे आपण परत परत संवेदन करू शकतो. समजा, मी एका झाडाकडे काही काळ पहात राहिलो आणि नंतर लक्ष दुसरीकडे वळविले आणि थोड्या वेळाने परत त्या झाडाकडे पाहिले. मध्यंतरी मला झाड दिसत नव्हते तरी ते अस्तित्वात होते. ह्यामुळे जेव्हा मी परत झाडाकडे पाहू लागतो तेव्हा पहिल्याने जे झाड मी पहात होतो तेच झाड मी परत पहात आहे असे आपण म्हणू. पण समजा काही काळ मला एक वेदना जाणवली. मग काही काळ मला वेदना जाणवण्याचे थांबले, (समजा मला गाढ

झोप लागली) आणि परत तशीच वेदना जाणवू लागली. मधल्या काळात जेव्हा वेदना जाणवत नव्हती तेव्हा तिला अस्तित्व नव्हते. म्हणून वेदनेचा जेव्हा परत अनुभव येऊ लागतो तेव्हा पहिल्याने ज्या वेदनेचा अनुभव येत होता त्याच वेदनेचा परत अनुभव येऊ लागला आहे असे आपण म्हणत नाही; तर त्या वेदनेसारखीच वेदना परत जाणवू लागली आहे असे आपण म्हणतो. तेव्हा भौतिक वस्तू टिकून राहणाऱ्या (enduring) असतात, अस्तित्वात आल्यापासून नष्ट होईपर्यंत अखंडितपणे, सातत्याने (continuous) अस्तित्वात असतात असे आपण मानतो. भौतिक वस्तूंचे संवेदन आपण अधून मधून करतो; पण त्यांचे स्वतःचे अस्तित्व मात्र सातत्यपूर्ण असते.

(२) भौतिक वस्तू जशा बाह्य असतात तशाच सार्वजनिक (public) असतात. म्हणजे असे की जे टेबल मी पहातो तेच टेबल इतर कुणीही पाहू शकतो. ह्याच्या उलट मानसिक घटना खाजगी असतात. जी वेदना मला जाणवते तीच वेदना दुसऱ्या कुणालाही अनुभविता येत नाही; फारतर अगदी तिच्यासारख्या वेदनेचा त्याला अनुभव येईल. या अर्थाने सर्व मानसिक घटना, अनुभव खाजगी असतात. मानसिक घटना ज्याच्या मनात घडते त्यालाच तिचा साक्षात् प्रत्यय येतो किंवा तिचे साक्षात् ज्ञान होते. इतर कुणालाही तिचे साक्षात् ज्ञान होऊ शकत नाही. मला राग आलेला आहे की नाही हे मला जसे कळते – म्हणजे त्या रागाची साक्षात् जाणीव होऊन कळते – तसे इतर कुणालाही कळू शकत नाही. इतर कुणीही माझ्या मनात डोकावू शकत नाही. माझ्या वर्तनावरून, चेहऱ्यावर घडणाऱ्या बदलांवरून मला राग आला आहे असा तर्क ते करू शकतात. पण माझ्या रागाचे साक्षात् ज्ञान त्यांना होऊ शकत नाही. तेव्हा मानसिक घटना खाजगी असतात ह्याचा अर्थ असा की ज्या व्यक्तीच्या मनात त्या घडतात तिला एका विशेष रीतीने त्या उपलब्ध होतात (privileged access,) इतरांना तशा होऊ शकत नाहीत. भौतिक वस्तू व घटना सार्वजनिक असतात, कुणाही व्यक्तीच्या संवेदनाचा त्या विषय होऊ शकतात.

(३) भौतिक वस्तूंचे संवेदनाद्वारा साक्षात् ज्ञान होऊ शकते. भौतिक वस्तूंचे संवेदन हा साक्षात् ज्ञानाचा एक प्रकार आहे. टेकडीवर मला धूर दिसला आणि म्हणून टेकडीवर अग्नी असला पाहिजे असे अनुमान मी केले तर अग्नीचे मला असलेले ज्ञान साक्षात् नसते. पण धूर मी पाहिलेला असला तर धुराचे मला असलेले ज्ञान साक्षात् असते. दुसऱ्या कोणत्यातरी वस्तूच्या ज्ञानापासून

अनुक्रमणिका

अनुमानाने किंवा दुसऱ्या कोणत्यातरी प्रकारे ते ज्ञान मी प्राप्त करून घेतलेले नसते; तर प्रत्यक्ष तो धूर पाहून मला ते झालेले असते.

'भौतिक वस्तू' ह्या संकल्पनेचा अर्थ आपण नेहमी काय करतो किंवा भौतिक वस्तूचे स्वरूप कसे असते असे आपण नेहमी मानतो ह्याचे विवरण आतापर्यंत केले. आता संवेदनाद्वारा भौतिक वस्तूंचे आपल्याला जे प्रत्यक्ष ज्ञान होते त्याच्या संदर्भात उपस्थित होणाऱ्या किंवा उपस्थित करण्यात आलेल्या काही समस्यांचा परामर्ष आपल्याला घ्यायचा आहे; पण त्यापूर्वी काही पारिभाषिक संज्ञाचा परिचय करून घेणे इष्ट ठरेल.

आपल्या ज्ञानाचे विषय असलेल्या वस्तूंना ज्ञानाहून स्वतंत्र असे अस्तित्व असते, आपल्या संवेदनाचे विषय असणाऱ्या किंवा होऊ शकणाऱ्या वस्तूंचे अस्तित्व संवेदनाचे विषय होण्यावर अवलंबून नसते, वस्तू ज्ञानाचे विषय झाल्या, न झाल्या तरी त्यांचे अस्तित्व अबाधित रहाते ह्या मताला वास्तववाद (realism) म्हणतात. ह्या मताप्रमाणे कोणत्याही मनाला अज्ञात अशी वस्तू असण्यात काहीच अशक्य नसते. ह्याच्या उलट वस्तूंचे अस्तित्व त्यांचे ज्ञान होण्यावर अवलंबून असते, कोणत्यातरी मनाचा विषय असणे ह्या स्वरूपातच वस्तूंना अस्तित्व असू शकते ह्या मताला चिद्वाद (idealism) म्हणतात. चिद्वादाप्रमाणे कोणत्याही मनाला अज्ञात अशी, कोणत्याही मनाचा विषय नसलेली अशी वस्तू असणे अशक्य असते. अशा परस्परविरोधी भूमिका तत्ववेत्त्यांना का स्वीकाराव्याशा वाटल्या हे आपल्याला तपासून पहायचे आहे.

व्यवहारात आपण वास्तववादी असतो हे आपण पाहिलेच आहे. आपल्या संवेदनाचे विषय असलेल्या वस्तू, भौतिक वस्तू बाह्य वस्तू असतात, त्यांना संवेदनाहून स्वतंत्र असे अस्तित्व असते असे व्यवहारबुद्धी मानते हे तर आपण पाहिलेच. पण वस्तूंचे अस्तित्व जसे संवेदनाचे विषय असण्यावर अवलंबून नसते त्याप्रमाणे त्यांचे गुणधर्मही त्या वस्तू संवेदनांचे विषय असण्यावर अवलंबून नसतात असे व्यवहारबुद्धी मानते. एखादी वस्तू संवेदनाचा विषय झाली न झाली तरी तिचे अस्तित्व जसे अबाधित राहते तसेच तिचे स्वतःचे जे गुणधर्म असतात ते ती वस्तू संवेदनाचा विषय होवो न होवो तिच्या ठिकाणी तसेच राहतात खडीसाखरेच्या तुकड्याचे संवेदन जेव्हा मी करतो तेव्हा त्याचा रंग पांढुरका आहे, चव गोड आहे असे मला आढळते; आणि जरी कुणीही त्या तुकड्याचे संवेदन करीत नसला तरी त्याचा रंग पांढुरका, चव गोड रहाते असे आपण मानतो. सारांश, वस्तूंचे अस्तित्व जसे संवेदनावर अवलंबून नसते त्याप्रमाणे संवेदनामध्ये एखाद्या वस्तूचे जे गुणधर्म प्रतीत होतात तेच गुणधर्म,

त्या वस्तूचे कुणीही संवेदन करीत नसला तरीही, तिच्या ठिकाणी असतात असे व्यवहारबुद्धी मानते. ह्या मताला साधाभोळा वास्तववाद (naive realism) म्हणतात.

आपली व्यवहारबुद्धी जे मानते, म्हणजे व्यवहारात आपण सर्व जे मानतो, त्याच्यात कोणत्या अडचणी निर्माण होतात किंवा झाल्यासारख्या वाटतात हे प्रथम पाहू. एखाद्या वस्तूचे संवेदन जेव्हा आपण करतो तेव्हा त्या वस्तूचे आपल्याला साक्षात् ज्ञान झालेले असते, तिच्याशी आपला साक्षात् ज्ञानात्मक संबंध जोडला गेलेला असतो, ती आपल्या जाणिवेचा साक्षात् विषय असते असे जे आपण मानतो त्याच्यावर अनेक तत्त्ववेत्त्यांनी आक्षेप घेतला आहे. टेबल, झाड ह्यासारख्या एखाद्या वस्तूचे संवेदन जेव्हा आपण करतो तेव्हा ती वस्तू आपल्या जाणिवेचा साक्षात् विषय नसते, एक वेगळ्याच प्रकारची वस्तू आपल्या जाणिवेचा साक्षात् विषय असते ही भूमिका ते स्वीकारतात सुरवातीला आपण ही भूमिका आणि तिच्या समर्थनासाठी करण्यात येणारे युक्तिवाद समजून घेऊ. हे युक्तिवाद असे :

(१) मांडणीच्या सोयीसाठी रुपयाच्या नाण्याचे उदाहरण घेऊ. रुपयाचे नाणे ही एक भौतिक वस्तू आहे आणि त्याचा आकार गोल असतो ह्याविषयी दुमत व्हावयला वाव नाही. समजा, टेबलावर एक रुपया ठेवला आहे आणि त्याच्याकडे मी थोडया अंतरावरून पहात आहे. ज्या ठिकाणाहून मी रुपया पाहतो त्या ठिकाणाहून माझी दृष्टिरेषा टेबलावरील रुपयाच्या पृष्ठभागाशी लघुकोन करील. आता मला जर कुणी विचारले 'तुला काय दिसते आहे ? आणि त्याचा आकार तुला कसा दिसतो आहे ?'' तर ह्या प्रश्नाचे जे स्वाभाविक उत्तर मी देईन ते असे असेल : 'मला एक रुपया दिसतो आहे आणि इथून मला तो लंबवर्तुळ किंवा लांबटगोल दिसतो आहे.' पण मला जर कुणी असे म्हटले की 'आम्हाला इतर काही सांगू नको. तुला इथून जे दिसते आहे त्याचा तुला दिसणारा जो आकार आहे त्याचे वर्णन कर.' तर मला असे म्हणावे लागेल की मला इथून जे दिसते आहे त्याचा आकार लांबटगोल आहे. आता कोणतीही वस्तू एकाच वेळी गोल आणि लांबटगोल असणे अशक्य आहे. रुपया गोल असतो. मला जे साक्षात् दिसते आहे ते लांबटगोल आहे. तेव्हा मला जे साक्षात् दिसते आहे ते रुपयाहून भिन्न आहे. म्हणजे जेव्हा मी इथून रुपयाचे संवेदन करतो तेव्हा माझ्या जाणिवेचा साक्षात् विषय रुपया नसतो, रुपयाहून भिन्न असे काही तरी असते.

एक गोष्ट स्पष्ट केली पाहिजे. आपण रुपयाचे संवेदन करतो हे नाकारण्याचा ह्या युक्तिवादाचा उद्देश नाही. तर ज्याला आपण रुपयाचे संवेदन म्हणतो ते जेव्हा घडत असते तेव्हा रुपया हा आपल्या जाणिवेचा साक्षात् विषय नसतो तर रुपयाहून भिन्न असे काहीतरी आपल्या जाणिवेचा साक्षात् विषय असतो एवढेच ह्या युक्तिवादाला दाखवून द्यायचे आहे. आपल्या जाणिवेच्या ह्या साक्षात् विषयाला वेदनदत्त (sense-datum) किंवा वेद्य (sensum) म्हणू या आणि वेदनदत्ताची जी साक्षात् जाणीव असते तिला वेदनदत्ताचे वेदन करणे (to sense a sense-datum) म्हणू या. तेव्हा ज्याला आपण रुपयाचे संवेदन म्हणतो ते जेव्हा घडत असते तेव्हा रुपया ही भौतिक वस्तू आपल्या जाणिवेचा साक्षात् विषय नसतो, तर त्याच्याहून भिन्न असे एक वेदनदत्त आपल्या जाणिवेचा साक्षात् विषय असतो. मग ह्या वेदनदत्ताचा आणि रुपया ह्या भौतिक वस्तूचा संबंध काय आहे हा प्रश्न उपस्थित होतो.

ह्यावर एक आक्षेप असा घेण्यात येईल की समजा मी टेबलावर ओणवून रुपयाकडे वरून खाली सरळ पाहिले. मग मला जे दिसेल त्याचा आकार गोल असेल; आणि ह्या ठिकाणाहून मला जे साक्षात् दिसते आहे तो रुपया आहे असे म्हणता येईल. पण ह्याच्या विरुद्ध दोन मुद्दे मांडता येतील. एक असा की जरी मी रुपयाकडे सरळ वरून खाली पहात असलो तरी वेगवेगळ्या अंतरावरून पहात असेन; आणि वेगवेगळ्या अंतरावरून मला जे साक्षात् दिसते त्याचे आकारमान (size) वेगवेगळे आणि म्हणून बहुतेकदा भौतिक रुपयाच्या आकारमानाहून भिन्न असणार. म्हणजे मला जे साक्षात् दिसते ते रुपयाहून भिन्न, एक वेदनदत्त असणार. दुसरा मुद्दा असा, रुपयाचे संवेदन करीत असताना केवळ एकाच ठिकाणाहून रुपया साक्षात् दिसतो आणि अन्य ठिकाणांहून मात्र वेदनदत्त दिसते हे म्हणणे टिकण्यासारखे नाही. एका विशिष्ट स्थानाला असा काही विशेष अधिकार देता येणार नाही. कुठूनही रुपयाचे संवेदन आपण करीत असलो तरी आपल्या जाणिवेचा साक्षात् विषय एक वेदनदत्त असते हेच म्हणणे सुसंगत ठरेल. सारांश आपण भौतिक वस्तूचे संवेदन करीत असताना आपल्या जाणिवेचा साक्षात् विषय एक वेदनदत्त असते, भौतिक वस्तू आपल्या जाणिवेचा कधीही साक्षात् विषय नसतो. आणि हे म्हणणे स्वीकारले तर वेदनदत्त आणि भौतिक वस्तू ह्यात संबंध काय असतो हा प्रश्न उपस्थित होतो. ह्या युक्तिवादाला संवेदनसापेक्षत्वाचा (relativity of perception) म्हणू या, कारण संवेदकाला (percipient) जे साक्षात् प्रतीत होते ते

त्याला सापेक्ष असते आणि म्हणून संवेदकनिरपेक्ष अशी भौतिक वस्तू त्याला साक्षात् प्रतीत होत नाही ह्या मुद्द्यावर तो आधारलेला आहे.

(२) संवेदनामध्ये आपल्याला भौतिक वस्तू साक्षात् प्रतीत होत नाही तर वेदनदत्त साक्षात् प्रतीत होते हे दाखवून देऊ पाहणारा दुसरा युक्तिवाद आभास, भ्रम, स्वप्न ह्या प्रकारच्या घटनांवर आधारलेला आहे. नेहमीचे उदाहरण घ्यायचे तर पाण्यात अर्धवट बुडवलेली सरळ काठी मला वाकडी दिसते. मला जे साक्षात् दिसते आहे त्याचा आकार वाकडा आहे. उलट काठी ही भौतिक वस्तु सरळ आहे. तेव्हा मला जे साक्षात् दिसते ती काठी नव्हे. ते फार तर काठीशी संबंधित असे वेदनदत्त आहे. तसेच वाळवंटात मला मृगजळ दिसते. दूर अंतरावरून एखादे तळे पाहताना मला जे काही दिसते तसेच जेव्हा मला मृगजळ दिसते तेव्हाही दिसते. म्हणून तर मृगजळ पाहून मी फसू शकतो. तेव्हा दूर अंतरावरून खरेखुरे पाणी पाहणे आणि मृगजळ पाहणे या दोन घटनांमध्ये, त्यावेळी आपल्याला जे साक्षात् प्रतीत होते त्याच्या दृष्टीने काही फरक नसतो. दोन्ही प्रसंगी आपल्याला एकाच प्रकारचे वेदनदत्त साक्षात् प्रतीत झालेले असते. पण असे वेदनदत्त प्राप्त झाले असताना त्यावरून पलीकडे पाणी आहे असा निर्णय जर आपण केला आणि तेथे खरोखरच पाणी असले तर आपण पाणी पाहिले असा दावा आपण करू; आणि असेच वेदनदत्त प्राप्त झाले असता तेथे पाणी आहे असा निर्णय आपण केला आणि तेथे पाणी नसले तर आपल्याला पाण्याचा भास झाला, आपल्याला मृगजळ दिसले असे आपण म्हणू.

आपल्याला मृगजळ दिसते तेव्हा आपल्याला पाणी दिसल्यासारखे वाटते पण जे पाणी आपल्याला दिसल्यासारखे वाटते ते तेथे नसते. पण म्हणून आपल्याला काहीच दिसलेले नसते असे नसते. आपल्याला काहीतरी दिसलेले असते पण त्याचा आपण चूक अर्थ लावतो आणि म्हणून फसतो, आपल्याला भास झाला होता असे मागाहून ठरवितो. तेव्हा मृगजळ पाहताना किंवा एकंदरीत आपल्याला कोणताही भास होतो तेव्हा आपल्याला काहीतरी साक्षात् प्रतीत होत असते हे निश्चित पण ती भौतिक वस्तू तेथे आहे असे आपण मानतो ती मात्र तेथे नसते. आता मृगजळ पाहताना आपल्याला जे साक्षात् प्रतीत होते ते खरेखुरे पाणी पाहताना आपल्याला जे प्रतीत होत असते त्याच्या सारखेच असते (आणि म्हणूनच आपण फसतो). तेव्हा मृगजळ पाहताना आपल्याना जे साक्षात् दिसते ते जर वेदनदत्त असेल तर खरेखुरे पाणी पाहताना सुद्धा आपल्याला ज्याची साक्षात् प्रतीती येते तेही वेदनदत्त असले पाहिजे.

अनुक्रमणिका

समजा आपल्याला टेबल दिसते आहे असे वाटले आणि तेथे खरोखरच टेबल असले तर ह्याला टेबलाचे यथार्थ संवेदन (veridical perception) म्हणू या. आणि समजा आपल्याला टेबल दिसते आहे असे वाटले आणि तेथे खरोखरच टेबल नसले तर टेबलाचा भास किंवा टेबलाचे भासात्मक संवेदन (illusory perception) म्हणू या. यथार्थ संवेदनात किंवा भासात्मक संवेदनात आपल्याला साक्षात प्रतीती येते ती वेदनदत्ताची. पण ह्या लाभलेल्या वेदनदत्ताच्या आधारावर ज्या भौतिक वस्तूचे संवेदन आपल्याला होत आहे असे आपण मानतो ती वस्तू खरोखरच तेथे असली तर आपले संवेदन यथार्थ असते; नसली तर ते भासात्मक ठरते.

(३) तिसरा युक्तिवाद संवेदनाच्या कारणात्मक उपपत्तीवर (causal theory of perception) आधारलेला आहे. आपली संवेदने भौतिक कारणांमुळे निर्माण होतात असे आपण सर्वसाधारणपणे मानतो. समजा मला टेबलाचे यथार्थ संवेदन होत आहे. मग तेथे एक भौतिक टेबल असते, त्याच्यापासून प्रकाशकिरण निघून माझ्या डोळ्यातील मज्जापटलावर एक प्रतिमा पाडतात आणि त्यामुळे दृक्मज्जेपासून एक मज्जाप्रवाह सुरू होऊन मेंदूतील योग्य त्या विभागातील म्हणजे दृक् विभागातील मज्जातंतू कार्यप्रवण झाले की मला टेबल दिसते. आंधळ्या माणसाला किंवा ज्याच्या मेंदूचा दृक् विभाग जायबंदी झाला आहे अशा माणसाला टेबल दिसू शकत नाही कारण त्याच्या बाबतीत ही कारणपरंपरा पूर्णपणे घडून येऊ शकत नाही. शरीरशास्त्रज्ञ ही उपपत्ती अधिक सूक्ष्म, नेमकी करू शकतील पण स्थूलमानाने आपली संवेदने भौतिक आणि शारीरिक कारणांनी निर्माण झालेली असतात ही गोष्ट अमान्य करता येणार नाही.

पण ही उपपत्ती मान्य केली की टेबलाच्या माझ्या संवेदनाचे कारण असलेले (भौतिक) टेबल आणि ह्या संवेदनाचा साक्षात् विषय असलेले टेबल ह्यात भेद करावा लागतो. म्हणजे असे : भौतिक टेबल हे टेबलाच्या माझ्या संवेदनाचे कारण आहे. ह्या कारणापासून जी कार्यकारणपरंपरा सुरू होते तिची अखेर ज्या घटनेत होते ती म्हणजे टेबल पाहण्याची घटना. ही जी घटना, निर्माण होते ते काहीतरी पाहण्याची घटना असते, पाहणे हे तिचे अंग असते आणि जे पाहिले जाते, ह्या पाहण्याचा जो विषय असतो तो तिचे दुसरे, पहिल्या अंगापासून अविच्छेद्य असे अंग असते. हे पाहणे आणि ह्या पाहण्याचा विषय एकमेकात गुंतलेले असतात, आणि हा विषय पाहण्याची समग्र घटना—आपल्या उदाहरणात टेबल पाहण्याची घटना—भौतिक टेबलापासून सुरू झालेल्या



कारणपरंपरेने निर्माण झालेली असते. काही कारणाने जर ही कारणपरंपरा खंडित झाली तर 'टेबल पाहण्याची' घटना निर्माण होणार नाही: म्हणजे पाहणे आणि पहाण्याचा जो साक्षात् विषय असतो– आपल्या उदाहरणात टेबल– तो निर्माण होणार नाही. पण ह्या घटनेचे मूळ कारण असलेले भौतिक टेबल तसेच राहील. तेव्हा आपल्या संवेदनाचा साक्षात्विषय असलेले टेबल– ह्याला दृश्य टेबल म्हणू या– आणि संवेदनांचे मूळ कारण असलेले भौतिक टेबल ह्याच्यात भेद केला पाहिजे. आपल्या परिभाषेत संवेदनाचा साक्षात् विषय असलेले टेबल एक वेदनदत्त असते असे म्हणावे लागेल आणि ते भौतिक टेबलाहून भिन्न असते.

सारांश, ह्या तीन युक्तिवादांचे फलित असे आहे की एखाद्या भौतिक वस्तूचे आपण संवेदन करीत आहो असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा ती भौतिक वस्तू आपल्या जाणिवेचा साक्षात्विषय नसते. आपल्या जाणिवेचा साक्षात्विषय त्या भौतिक वस्तूहून भिन्न असे वेदनदत्त (किंवा वेदनदत्ते) असते (असतात) हे म्हणणे जर स्वीकारले तर दोन प्रश्न उपस्थित होतात. एक, ह्या वेदनदत्तांचे स्वरूप कसे असते ? दोन, ज्या भौतिक वस्तूंचे संवेदन आपण करतो असे आपण म्हणतो त्यांच्या आणि वेदनदत्तांचा संबंध काय असतो ? ह्या दोन प्रश्नांना बार्क्ले (Barclay) ह्याने दिलेले उत्तर व्यक्तिनिष्ठ चिद्वाद (subjective idealism) म्हणून प्रसिद्ध आहे आणि ते महत्त्वाचेही आहे. त्याचा आता परिचय करून घेऊ.

बार्क्लेची भूमिका थोडक्यात अशी मांडता येईल : झाड, टेबल ह्यासारखी वस्तू जेव्हा आपण पाहतो तेव्हा आपल्याला जे साक्षात् प्रतीत होते आणि ज्यांना आपण 'वेदनदत्ते' म्हटले आहे त्यांना बार्क्ले वेदने (sensations) म्हणतो. ह्याच्या उलट समजा आपण एका सोनेरी पर्वताची कल्पना केली तर एक प्रतिमा (image) आपल्या मनात असते. प्रतिमा आपल्या मनात असते, मानसिक असते, जोपर्यंत एखाद्या वस्तूची कल्पना आपण करीत असतो तोपर्यंतच तिची प्रतिमा आपल्या मनात असते. दुसऱ्या वस्तूची आपण कल्पना करू लागलो किंवा आपले लक्ष दुसरीकडे वळविले की त्या प्रतिमेचे अस्तित्व संपुष्टात येते हे सर्वजण मान्य करतील. म्हणजे जोपर्यंत आपण प्रतिमेचे अवधारण करीत असतो, तिच्याकडे लक्ष देत असतो. तिची जाणीव आपल्याला असते तोपर्यंतच तिला अस्तित्व असते. म्हणून प्रतिमा मनात असते, मनाबाहेर तिला स्थान किंवा अस्तित्व नसते. आता बार्क्लेच्या म्हणण्याप्रमाणे प्रतिमांच्या बाबतीत जे खरे असते ते वेदनांच्या बाबतीतही खरे

असते. मी जर एखादे फूल पाहिले, त्याला स्पर्श केला, त्याचा वास घेतला, इ. तर मला जे साक्षात् प्रतीत होते तो म्हणजे वेदनांचा एक समूह किंवा पुंज आणि जोपर्यंत ही वेदने मला प्रतीत होत असतात तोपर्यंतच त्यांना अस्तित्व असते. समजा, मी लक्ष दुसरीकडे वळविल्याने किंवा काही कारणाने ती प्रतीत होईनाशी झाली, त्यांची जाणीव आपल्याला होण्याचे थांबले की ह्या जाणिवेचे साक्षात् विषय असलेली ही वेदनेही नष्ट होतात.

आपल्या जाणिवेचे साक्षात् विषय असलेल्या ह्या वेदनांना आणि प्रतिमांना बार्क्ले कल्पना (ideas) म्हणतो. ज्याला ह्या कल्पना प्रतीत होतात त्याला विषयी (subject) म्हणू या. आता बार्क्लेचा सिद्धांत असा आहे की जर विषयी सोडले तर त्यांना प्रतीत होणारी वेदने आणि प्रतिमा ह्यांच्या पलीकडे विश्वात काही नसते. विशेष म्हणजे भौतिक वस्तूंना आपल्या संवेदनांहून स्वतंत्र असे अस्तित्व असते असे आपण मानतो; पण भौतिक वस्तू असे विश्वात काही नाही आणि असूच शकत नाही. मी जे झाड पाहतो ते म्हणजे केवळ मला प्रतीत होणारा वेदनांचा पुंज. हा वेदनांचा पुंज आणि इतर विषयींना प्रतीत होणारे त्याच्यासारखे वेदनांचे पुंज ह्याच्यापलीकडचे असे भौतिक झाड असत नाही. कुणाही विषयीला प्रतीत होणारा वेदनांचा पुंज जोपर्यंत त्याला प्रतीत होत असतो तोपर्यंतच अस्तित्वात असतो. तेव्हा विषयी सोडले तर विषयींना प्रतीत होणाऱ्या कल्पनांच्या– म्हणजे वेदनांच्या आणि प्रतिमांच्या पुंजांना काय ते अस्तित्व असते; आणि हे पुंज जोपर्यंत प्रतीत होत असतात तोपर्यंतच अस्तित्वात असतात. विषयी सोडले तर असणे म्हणजे एखाद्या विषयीला प्रतीत होणे, त्याच्या जाणिवेचा साक्षात् विषय असणे. हा बार्क्लेचा व्यक्तिनिष्ठ चिद्‌वाद आणि त्याचा आपल्याला विस्ताराने परिचय करून घ्यायचा आहे व परीक्षण करायचे आहे.

भौतिक वस्तू आपल्याला साक्षात् प्रतीत होत नाहीत हे दाखवून द्यायला बार्क्लेने संवेदनसापेक्षता–युक्तिवादाचा आश्रय घेतला आहे. रुपयाच्या नाण्याचे परत उदाहरण घेऊ. भौतिक रुपया आकाराने गोल असला पाहिजे हा भौतिक रुपयाच्या आपल्या संकल्पनेचा भाग आहे. पण ज्याचे ‘ रुपया पाहणे ’ असे आपण वर्णन करू तेव्हा आपल्याला जे साक्षात् प्रतीत होते त्याचा आकार गोल नसतो. तेव्हा आपल्याला जे साक्षात् प्रतीत होते तो भौतिक रुपया नसतो. शिवाय भौतिक वस्तूविषयीची आपली नेहमीची कल्पना अशी की दोन किंवा अनेक व्यक्ती एकाच वेळी त्याच भौतिक वस्तूचे संवेदन करू शकतात. मी जो रुपया पाहतो तो त्याचवेळी इतरही पाहू शकतात. पण अ आणि ब जर एकाच

वेळी दोन भिन्न ठिकाणाहून एका रुपयाकडे पहात असतील तर अला जे दिसते त्याच्या आकाराहून बला जे दिसते त्याचा आकार भिन्न असणार. म्हणजे अला जे दिसते ते बला जे दिसते त्याहून भिन्न असणार. तेव्हा आपण रुपयाचे नाणे पहात आहो असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा आपल्याला जे साक्षात् प्रतीत होते ती भौतिक वस्तू नसते; आणि अनेकजण जेव्हा तोच रुपया पहातात तेव्हा एकच भौतिक वस्तू त्या सर्वांना प्रतीत होत असते असे नाही. अनेकजण जेव्हा तोच रुपया पहात असतात तेव्हा त्यांच्यापैकी कुणालाही जे साक्षात् प्रतीत होत असते ते इतर कुणालाही जे साक्षात् प्रतीत होत असते त्याहून भिन्न असते. एक गोष्ट येथे लक्षात घेतली पाहिजे. ह्या युक्तिवादामुळे आपण रुपया पहातो हे म्हणणे किंवा अनेकजण तोच रुपया पाहू शकतात व प्रसंगी पाहतात हे म्हणणे चूक ठरत नाही. फक्त आपण स्वतः किंवा अनेकजण जेव्हा रुपया पाहतात. तेव्हा त्यांना एक भौतिक वस्तू साक्षात् दिसत असते हे म्हणणे चूक ठरते. आपण रुपया पाहतो आणि अनेकजण एकच रुपया पाहू शकतात ही वस्तुस्थिती बार्क्ले नाकारत नाही. पण ह्या वस्तुस्थितीचा खरा अर्थ काय हे त्याला सांगावे लागेल; अशा प्रसंगी आपण भौतिक वस्तू पाहत असतो हा तिचा खरा अर्थ नाही.

आपण रुपया किंवा एखादे झाड पाहतो तेव्हा आपल्याला एक भौतिक वस्तू साक्षात् प्रतीत होत नाही हे म्हणणे ठीक झाले. पण बार्क्ले त्याच्यापुढे जाऊन अशा वेळी आपल्याला जे साक्षात् प्रतीत होते ते एक वेदन किंवा वेदनांचा पुंज असतो असे म्हणतो त्याचे कारण काय ? अशा प्रसंगी आपल्याला जे साक्षात् प्रतीत होते त्याला आपण वर ' वेदनदत्त ' म्हटले आहे; त्याऐवजी बार्क्ले त्याला वेदन का म्हणतो ? ह्याचे कारण असे : आपण एरवी असे मानतो की आपण जेव्हा एखादा रुपया पहात असतो तेव्हा आपण एक भौतिक वस्तू पहात असतो. अशा वेळी आपल्याला जे साक्षात् दिसते तो रुपयाच्या, त्या भौतिक वस्तूच्या पृष्ठभागाचा एक भाग असेल किंवा रुपयाच्या आकारा-सारखा त्याचा गुण असेल. तेव्हा रुपया पाहताना मला जे दिसते ते रुपयामध्ये असते, गुण म्हणून किंवा अन्य प्रकारे रुपयामध्ये अधिष्ठित असते. आणि रुपया ही भौतिक वस्तू मी किंवा कुणीही पाहिली नाही तरी अस्तित्वात असू शकते: तेव्हा रुपया पाहताना मला जे दिसते ते मी पहात नसतानाही रुपयामध्ये अधिष्ठित असल्यामुळे असू शकते.

पण आपल्याला जे साक्षात् दिसते ती एका गुणाने (किंवा काही गुणांनी) नटलेली भौतिक वस्तू नसेल तर त्याचे स्थान कुठे असेल ? बार्क्लेचे

म्हणणे असे की ह्याचे एकच उत्तर असू शकेल. ते असे की आपल्याला जे साक्षात् दिसते ते आपल्या मनात असते. ते आपल्या मनाचा साक्षात् विषय असतो, आणि म्हणून ते आपल्या मनात असते. आणि जे मनात असते, ज्याचे स्वरूप मानसिक असते ते असे असते की जोपर्यंत ते अनुभविले जात असते तोपर्यंतच त्याचे अस्तित्व टिकून राहते. हे आपण वर पाहिलेच आहे. तेव्हा आपल्याला जे साक्षात् प्रतीत होते त्याला वेदन म्हणणे योग्य ठरते आणि हे वेदन जोपर्यंतच अनुभविले जात असते, म्हणजे प्रतीत होत असते तोपर्यंतच अस्तित्वात असते. तेव्हा बार्क्ले असा निष्कर्ष काढतो की आपण जेव्हा वस्तूचे संवेदन करीत असतो तेव्हा आपल्याला जे साक्षात प्रतीत होते ते वेदन असते किंवा वेदनांचा पुंज असतो; आणि ते जोपर्यंत ते प्रतीत होत असते, ते जोपर्यंत जाणिवेचा विषय असतो तोपर्यंतच अस्तित्वात असते.

– (अपूर्ण)



श्री. शं. बा. जोशी

मानव जीवन : संस्कृतीचे

'इतिहास' लेखन शक्य आहे काय ?

१) प्रस्ताव

'नवभारत जून,' ७४ अंक मिळाला. डॉ. वा. वि. मिराशी यांचा लेख वाचताना, वरील प्रश्न उद्भवतो; भारतीय प्राचीन इतिहास-संशोधन क्षेत्रातील दोन दिग्गज : डॉ. मिराशी व डॉ. सांकलिया या दोघांनी खूप विधायक कार्य करून या क्षेत्रात आपले नाव चिरस्मरणीय केले आहे. अशा या दोन थोर संशोधकातील वाद, म्हणजे दोन दिग्गजांची लढत असे वाटते! या दोघांतील मतभेदाचे स्वरूप मूलगामी आहे: म्हणजे 'इतिहास ': इति (असे हे), ह (निश्चितपणे) आस (होते; घडले), हा असा लिहिणे शक्य आहे काय? हा 'इतिहास' म्हणजे वास्तव : सत्याशी सुसंगत, गतकालीन विवरण. पण 'वास्तव: सत्य' म्हणजे काय ? हे कळणे शक्य होईल तर, 'इतिहास,' लेखन अशक्य नसावे.

२) या जीवन : संस्कृतीच्या पातळीवरील हे 'सत्य' सांकेतिक आहे; ही सांकेतिकता दोन प्रकारची आहे—

या संकेतिकतेचे विवरण, आपल्या पुरातन परंपरागत परिभाषेत करणे जास्त सोईचे वाटते. पण बुरसटलेली, जुनी परिभाषा, असा आक्षेप येण्याची भीती आहे ! कोठे खटकले, अनुचित वाटले तर, आधुनिक निकषास लावून, तोल संभाळण्यास, प्राज्ञ मदतीचा हात पुढे करतील असा विश्वास वाटतो.

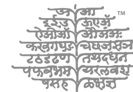
पुरातन परंपरेप्रमाणे, या जीवन संस्कृति विश्वाचा आराखडा :

१) 'भूः', → भुवः', आणि २) स्वः, किंवा सुवः अशा या तीन व्याहृतीत (Configuration) सामावला आहे.

१) पहिल्या प्रकारची सांकेतिकता

या पातळीवरील सांकेतिकता, पाश्चात्य परंपरेतील 'Symbol' या पदाने सुचवता येईल.

अनुक्रमणिका





भूः –→ भुवः या दोनी व्याहृती भौतविश्वसूचक होत.

मोक्षकानी दिव्याध्यात्म संप्रदाय हा आपले तत्त्वज्ञान 'सत्य'– वगैरे 'इंद्रियातीत' पातळीवरचे आहे, अ-गम्य वगैरे प्रकारचा दावा सांगत असला तरी, या तत्त्वज्ञानाची व अनुभूतीची झेप 'भुवः' च्यावर जाऊ शकत नाही ! कसे ते पाहा :

'ब्रह्म' ह्या संकेतात हे सारे विश्व सामावते, या 'ब्रह्मन्'चे विवरण उपनिषदात आढळते : 'द्वे वाव ब्रह्मणो रूपे । मूर्तं चैवामूर्तं च। मर्त्यं चामृतं च। (बृ. उ. २.३.१). 'ब्रह्म' स्वरूपाच्या 'मूर्तं', मर्त्यं' ही पातळी 'भूः' रूपी व्याहृती होय. आणि, म्हणून, 'अमूर्तं' व 'अमृतं' स्वरूपी पातळी 'भुवः' म्हणण्यास कोणाचा आक्षेप नसावा.

मूर्त व अमूर्त या उभय पातळींना जोडणारा, समर्पक संकेत, पाश्चात्य परिभाषेत आहे : Symbol यातील मूलार्थच असा आहे. हा "symbol", भारतीय परंपरेतील 'स्वः' – स्वर् किंवा 'सुवः' ही पातळी सामावून घेऊ शकत नाही !

एकाच वेळी 'अमृतं चैव मृत्युः च' 'मी दिसतो' असे जाहीर करणारा, जरी 'भग–वान्' म्हटला तरी, तो या Symbol च्या म्हणजे 'भौम सत्या'च्या कक्षेत येतो !

कारण, मूर्त : मर्त्य म्हणजे, दृश्यसृष्टी (: Phenomena). आणि, अमूर्तः अ–मृत म्हणजे, (भौत) निसर्ग (Nature) भूः —→ भुवः पातळी म्हणजे, तात्त्विक भाषेतील 'तमः आसीत् तमसागूळ्हं' स्वरूपी गूढप्रगाढ अंधकारानी व्याप्त विश्व. (ऋ. वे. १०. १२९). आणि, आधुनिक जीव-शास्त्राच्या (Biology) परिभाषेत Biosphere असेही, या दृश्याचे वर्णन करता येईल.

२) 'कळते' कसे

हे खरे असल्यास, आपणास 'कळते,' 'प्रकाश' प्रत्ययास येतो, हे कसे ?

आधुनिक 'Biosphere' या परिभाषेने सूचित होणारे, आणि 'आपो वा इदं अग्रे, महत् सलिलं आसीत्' (जै. उ. १.५६.१), हे आप : सलिल' (शरीर = इंद्रिय = Organic पातळीवरील रस) आहे. या प्राचीन परिभाषेत सांगितले–जाणारे, हे 'सत्य' – भूः —→ भुवः या एकाच वेळी, 'मूर्त च अमूर्त च, पातळीवरचे अखंडित सत्य आहे. हे 'भौम' (भौत) सत्य होय.

अनुक्रमणिका

कारण, भौत पाणी मूर्त, व या पाण्याचे H_2O हे अमूर्त, ही दोनी रूपे भूः → भुवः यात सामावतात; म्हणून भौतशास्त्रीय शोधांची पातळी सुद्धा हीच आहे.

ही भौत पातळी, ' विशिष्टानी '– वैशिष्टयानी व्याप्त असते. ' विशिष्ट ' हे केव्हांही अंधारातच असणार ! सत्सदृश अनेक विशिष्टांतून प्रतीतीस येणाऱ्या, ' समान ', ' सामान्य ' किंवा ' साधारण ' अशा पार्श्वभूमीशिवाय, कोणतेही ' विशिष्ट ' किंवा वैशिष्टय हे अर्थाच्या, म्हणजे (तात्त्विक) प्रकाशाच्या कक्षेत येऊ शकणार नाही.

३) हे ' भौमसत्य ' ' ज्योतिः ' स्वरूपी आहे. हे सौर ' प्रकाशा पेक्षा निराळे.

म्हणून, येथे ' प्रकाश ' ' प्रकाशांत ' ही फरक असल्याचे प्रतीतीस येते : ' भूः → भुव : ' या दोहोंतील ' बंधु ' भाव, ' बंधु-२ ' संबंध प्रतीतीस आणून देणाऱ्या' प्रकाशाला ' ' ज्योतिः' असे कटाक्षाने दक्षतेने– म्हटल्याचे, वेदकाळापासून प्राचीन ग्रंथात पाहावयास मिळते !

हे भौम (भौत) सत्य इंद्रियगोचर आहे, या पातळीवर स्पर्शेंद्रियाचा प्राधान्याने उपयोग असतो. हे ' Correspondence ' स्वरूपाचे सत्य होय.

' ज्योतिः' स्वरूपी प्रकाशात हे भौमसत्य प्रतीतीस येते, पुरातन संस्कृतीत, जागतिक पातळीवर, ही ' ज्योती, ' ही चंद्राची; असे मानलेले आढळते !

हे ' चांद्र ' सत्य होय. गीतेत आढळणारे, ' रात्र्यागम ' व ' अहरागम ' हे दोन संकेत, या संदर्भात अत्यंत मौलिक वाटतात (गी. ८.१८), हे ' चांद्र ' सत्य, धार्मिक व सांस्कृतिक पातळीवर, ' रात्र्यागमा'शी निगडित आहे, ज्योति ही ' दीप ' ज्योती ! परंपरागत भाषेतील ही अंतःसंगती मनोज्ञ आहे. ' महाभारत ' हे 'चंद्र' वंशाचे कथानक होय ! या महाभारतात व याची तात्त्विक भूमिका विशद करणाऱ्या ' भगवत् ' गीतेत, ' चांद्र ' सत्य : ' रात्र्यागम ' हेच अभिप्रेत असेल तर ' आश्चर्य ' चकित होण्याचे कारण नाही.

' राम ' अयन समस्या सुद्धा या संदर्भात उजेडात येत आहे : राम-चंद्र हा ' सूर्य ' वंशी मानला तरी, मुळात ही विष्णु : नारायण : कृष्ण परंपरा आहे ! या महाकाव्यात ' रात्र्यागम ' पंथीय ' भौम ' सत्यच अभिप्रेत आहे. हे ' चांद्र सत्य ' आहे. याला, दुसरा एक बलवत्तर, परंपरागत पुरावाही मिळतो.

' महाभारत तात्पर्य निर्णय ' लिहिणारे, श्री मध्वाचार्य, हे आपल्या संप्रदायाचे– विष्णु–नारायण–कृष्ण पंथाचे, ' गुह्यात् गुह्यतम ' रहस्यज्ञ असावेत.

डॉ. सुखटणकराच्या 'Meaning of Mahābhārata' या ग्रंथात, श्री मध्वाचार्यांच्या ग्रंथाचा निर्देश येतो. गुरुमुखातून उपदेश घेण्यावर भर असणाऱ्या, या 'दिव्याध्यात्म' पंथातील अविच्छिन्न परंपरेत, पुरातनकालीन 'धारणा' वा– संकल्पना' बऱ्याच प्रमाणात जवळ जवळ मूळ स्वरूपात–तगून आलेल्या असणेची शक्यता नाकारता येत नाही. यातील प्रमाणावरच भिस्त ठेवणे, धोक्याचे असते, हे मान्य करूनही, आधुनिक विश्लेषण पद्धतीने येणाऱ्या निष्कर्षांना, पूरक वा पोषक असा अर्थ प्राचीन आचार्यांच्या विवरणात आढळल्यास तो टाकावू म्हणण्यात सत्यास मुकावे लागणार आहे.

या आचार्यांचे 'मध्व' हे नाव वेदातील विष्णु सूक्त रहस्य रूपक आहे. (१. १५४ १–५) 'मध्व' – 'मधु' संप्रदायाचे, स्पष्टीकरणच जणु असे, 'आनंद तीर्थ' हे पर्याय नावही बोलके आहे. या आचार्यांनी 'चांद्र' संप्रदायाचे रहस्य जाणले होते, याचा पुरावा, त्यांच्या 'महाभारत तात्पर्य निर्णयार्थ' या ग्रंथातील एका श्लोकात आढळतो. तो श्लोक हा :

'शंरूपे रते वाऽपि, श्रीः इत्येव कीर्त्यते' ... 'सा एव च द्रौपदी नाम काली चंद्रा इति च उच्यते । (२.१२९)

४) 'चांद्र' भूमिकेवरील 'इतिहासा'चे वैशिष्ट्य

'महाभारत' हा ग्रंथ 'चंद्र' वंशीय 'इतिहास' निवेदनाकरता अवतरला आहे. या महाकाव्यातील एक केंद्रस्थानीय पात्र 'द्रौपदी'; ही 'चंद्रा'ची 'प्रति-मा' आहे; यावरून, या ग्रंथातील 'सत्य', व 'इतिहास' हे चांद्र-भूमिकेचे असणार.

'चांद्र' भूमिकेवरील 'इतिहास' वैशिष्टच कोणते ?

काल → आज → उद्या अशा स्वरूपाच्या अविच्छिन्न (succesive) कालगतीच्या संदर्भात संभवणारा 'इतिहास' हा सौर भूमिकेचा होय.

पण 'चांद्र' गती ही, 'सौर' गतीपेक्षा निराळ्या आकृतीची आहे !

विशिष्ट 'समय' – परिसराच्या (पार्श्वभूमीच्या) अभावी, या जीवनात कोणत्याही प्रकारचा आविष्कार, किंवा अभिव्यक्ती शक्य नाही. या समय-परिसरातही 'चांद्र' समय आणि 'सौर' समय असा भेद पडतो. हा 'समय' : काल काल्पनिक म्हणून मानण्यात गफलत होत आली आहे. उदा : 'चांद्र' समय हा वृत्ताकृतीचा वाटतो. म्हणून शून्य (०) ही भासतो ! चांद्रभूमिकेवरील श्रद्धा, विचार, आचार याचा तपास केल्यास या समयाची 'वृत्त' : आकृती म्हणजे काय हे स्पष्ट होईल.

' भव-बंधन ' विषयक श्रद्धा म्हणजे काय ? 'जनन-मरण' या 'भव'संभव चक्रात गुंतणे; युगचक्राची संकल्पना तपासावी : ' सत्य ' युग, पूर्ण युग-सुवर्णयुग हे कृतयुग आदियुग शेवटी चौथे युग कली = प्रलय हा ' चांद्र ' मानदंड आहे : पूर्ण : पौणिमा : सत्ययुग, Golden Age; अमावास्या : शेवटी प्र-लय : कलीयुग ! यांतील ४ हा आकडा चांद्रभूमिका द्योतक आहे ! ४×२=८ अष्टमस्थान मृत्युसूचक होय ! ' कालोऽस्मि ' लोकक्षयकृत्-प्रवृद्धः असे जाहीर करणारा हा मृत्यूचा पर्यायी, ' कृष्ण ' जन्म ' अष्टमी' रोजी ! हा भावंडांतही ' अष्टम ' ! ही सांकेतिकता ' चांद्र ' पंथीय ' समय 'याची प्रतीती आणून देणारी आहे. या ' भगवत् ' गीतेत प्रवृत्तिपर प्रेरणांचा देखावा असला तरी, या ग्रंथाचा पाया ' चांद्र ' भूमिकेवर उभा आहे; ' वृत्ताकृती 'च या वैचारिक भूमिकेत आढळेल.

'यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिः ' संभवते, तेव्हा, मी पुनः अवतार घेतो; याचा अर्थ ' कृष्ण '-भग-वान् हा स्थिर बिंदू आहे. आणि ' ऊर्ण नाभीतून ' जसे कोळ्याचे जाळे, तसे हे वृत्ताकृती विश्व या कृष्णापासून निर्माण होते असा दावा आहे, या संप्रदायाचा. ' कृष्ण ' हा वृक्ष : स्तंभ (अथर्ववेदः स्कंभ) रूप आहे; पण हा ' वृत्त ' मध्य स्तंभ (कृष्ण) होय हा ' भग-वान् सृष्टि कर्ता आहे ! म्हणून सृष्टि निर्माण करणाऱ्या ' स्कंभ ' देवाचा हा पर्यायही ठरतो. ' स्कंभे लोकाः', सर्व सामावतात (अथ. १०.७.२९); कृष्णात सर्व विश्व आहे ही श्रद्धा तपासावी हा वृत्ताकृति विश्वाच्या मध्यबिंदूत उभा ठाकला आहे. आणि या ' सृष्टी 'चा संभव सतत चालावा ही दक्षता बाळगणारा हा, ' दक्ष ' ' पुरुष ' (: पुरिशय) आहे –

' मया अधि अक्षेण (axle) सूयते सचराचरम् ।

या वाक्यात हा ' भग-वंत ' ' दक्ष ' उभा असल्याचा निर्वाळा मिळतो.

ही ' चांद्र ' समयाची वृत्ताकृती, या भूमिकेवरील ' इतिहास ' सुद्धा गोलाकारच असणार, ' महाभारतात ' सार्वकालिक मानवेतिहास दडला आहे ' असे वाटते, ते खोटे नव्हे; पण यात ' काल → आज → उद्या ' या स्वरूपाच्या कालगतीवर उभा असणारा, वास्तव : सत्याची प्रतीती देणारा इतिहास आढळणार नाही. महाभारत व गीता यांत ' काव्य सत्य ' ' चांद्र सत्य ' सामावले आहे. विख्यात लेखिका दुर्गाताई भागवत, यांच्या ' व्यासपर्व 'त चांद्रसत्याधिष्ठित मानवेतिहासाचा नमुना पाहावयास मिळतो.

'राम' अयनही कृष्ण: अयनाहून निराळे नव्हे, थोडया उग्र, कर्कश वाटणाऱ्या भाषेत सांगण्यास परवानगी मागून, या संदर्भात असे म्हणावेसे वाटते की व्यासाने 'कृष्णसत्य' (: Black Truth) सांगितले' तर रामचंद्र हा सूर्य वंशी म्हणण्यात, वाल्मीकीचे White Lie प्रतीतीस येते! याचे प्रत्यंतर 'पापनाशन' सामर्थ्याच्या पंच 'कं', (कन्या) कुमारींच्या नामावलीतही मिळेल :

अहल्या, द्रौपदी, तारा यांच्या पंक्तीत 'सीता'ही येते. यात आश्चर्याचे कारण नाही. 'द्रौपदी'ही 'चंद्रा'ची प्रतिमा; तशी या नामावलीतील सीतासुद्धा चंद्राच ठरते! रामचंद्राची अर्धांगी 'सीता' 'चंद्राच' असणार! असा हा 'इतिहास' वृत्ताकृतीचा आहे. हे जर, विख्यात संशोधकद्वय लेखी धरतील तर, 'चांद्र' भूमिकेच्या रामायणात किंवा महाभारतात, सौरभूमिकेवरील 'घटना' शोधण्याचे यांचे परिश्रम वाचतील.

मानवशास्त्रज्ञ मर्सिया इलियदे हा या 'चांद्र' भूमिकेवरील इतिहासाचे स्वरूप सांगतो :

Categories instead of historical personages, The historical personage is assimilated in his mythical model (hero etc,). While the event is identified with the category of mythical actions, (fights with a monster etc.) –(Myth of Eternal Return; p. 43).

५) 'सत्या'चा आणखी एक प्रकार : 'प्रकाश'रूप सत्य

'बंधु' : 'बंधु– २' स्वरूपी सत्य, जीवनांतील सर्वही विशिष्टाना–वैशिष्टयाना–सामवून घेऊ शकत नाही! 'दीप' ज्योतीला, चंद्रज्योतीला 'प्रकाशा'ची झेप येणे शक्य नाही.

उदा : पदार्थ विज्ञानशास्त्र (Physics), रसायनशास्त्र (Chemistry) जीवशास्त्र (Biology) .... या प्रत्येक शाखा वैशिष्टयपूर्ण आहेत; स्वयं–पूर्णही वाटतात! आणि या शाखा–जर आपआपल्या वैशिष्टयांतच मग्न होऊन, दुसऱ्या शाखाना लेखी धरणार नाहीत, तर,– त्या प्रमाणात ज्ञानक्षेत्रात 'अंधार' माजणार; हे निश्चित आहे. या 'एकं : सत्', 'एकं एव अद्वितीयं सत्–सत्याच्या हेव्यादाव्यात, आज जीवन व सांस्कृतिक पातळीवरील अर्थ : विचारांचा विचका झाला आहे!

बंधुः बंधु– २ सत्य : Correspondence स्वरूपी हे सत्य : वैशिष्टच, वैशिष्टचांतील पदार्थविज्ञान, रसायन शास्त्र यांतील– कांही गोष्टीत असणारा संबंध दृष्टिपथांत आणून-देण्यास समर्थ नाही ! विशिष्ट मूर्त, व त्याचे अमूर्तरूप या दोहोतील संबंध दाखवणारा हा Symbol, अमूर्त–अमूर्तांतले अंतःसंबंध, (काही असल्यास ते) लक्षांत आणून देणे शक्य नाही.

याला कारणही आहे : मूर्त व त्याचे अमूर्तरूप या दोहोत ' बंध ' असतो. Logical continuity असते. Symbol, तर्कानुगामी आहे. ' बंधु ' संबंधापलीकडे दृष्टीची झेप नसणाऱ्याना आपल्या ' विशिष्ट ', वैशिष्टचपूर्ण वाटणाऱ्या जीवितात मश्गुल होऊन राहण्यातच ' रस ' वाटतो, आणि हे ' चांद्र ' सत्य ' स–रस ' सत्य आहे ! 'चंद्रोपस्थानात' – या ' तत् ' – मयतेत, –या ' स्तंभाकृती वृतां'मध्ये सर्वही विश्व सामावल्याचा भास होतो, हे अगदीच खोटे नव्हे !

' सौर ' : प्रकाशरूप सत्य, हे चांद्रसत्याप्रमाणे Logical continuum
भूः → भुवः - - - स्वः – स्वर् प्रकाश

ही तिसरी व्याहृती संपूर्णतया अलग आहे. ' भू ' > भुव या दोहोत असणारा संबंध स्पष्ट आहे. पण ही तिसरी व्याहृती अगदी निराळी कशी– का ? या विवरणात सध्या न शिरणे बरे. पण प्रचलित ऋक् संहिता संकलनात, योजनापूर्वक या " त्रयो वै व्याहृतयः " कोलमडून पाडण्याचा प्रयत्न झाला आहे, असे म्हणणे भाग आहे. आज रूढ असणाऱ्या ' सप्त ' व्याहृती परंपरेच्या पुनरुत्थापकांचा हा डाव आहे ! याची खात्री पटवून घेण्यास ' न–चिकेत ' अग्नी विवरण पाहावे (१०.५१). ' जातवेद ' (मानवांतील उप–ज्ञा प्रज्ञा) ' बृहदुल्बात ' आप : रेतात पळून येऊन लपतो ! ' मम पूर्वे भ्रातरः हतः ' ही ' dramatic irony ' वास्तव : सत्यावर प्रकाश टाकते ! तीन व्याहृतीत ' एक ' ' द्वित ' हे मारले गेले म्हणे ! याठिकाणी ' भ्रातरः ' मोघम आहे, पण तीन व्याहृती असूनही, चौथी निर्माण करण्याचा प्रयत्न झालेला पाहा (तै. उ. १.५) " भूः भुवः सुवरिति - - - चतुर्थी, " निर्माण केली जाते, ही ' चतुर्थी ' काय चीज आहे ?

' माहाचमस्यः प्रवेदयते । ' महः इति ' – ' महः इति चंद्रमाः ।
चंद्रमसा वाव सर्वाणि ज्योतींषि महीयन्ते ।

या निर्देशांत ही ' सप्त ' व्याहृती परंपरा कोणी निर्माण केली ते ' चांद्र ' संप्रदायी ' राज्यागम ' पंथीय असावेत हे निश्चित ठरते.

पूर्वी या 'रात्र्यागमात' 'चमस' पात्र (: चंद्रा) पान आह्निक असे, प्रज्ञोदयापूर्वीच्या 'भूः – भुवः' या पातळीवरील (Biosphere) त्या प्रचेतस : प्राणशक्तीच्या जीवनरीतीत काही कारणानी 'जाण' (consciousness of consciousness) स्फुरते– डोकावते ! या 'चांद्र' संप्रदायाला प्रज्ञोदयामुळे आपल्या सार्व-भौमत्वाला बांध आल्याचे दिसू लागते. आचार-विचाराना मुरड घालावी लागते ! ही सौर पातळीवरील 'जाण' तर्कानुगामी नाही ! 'Dramatic irony' सारखी खाड्दिशी चमकून जाते. मानव-शास्त्रज्ञ, म्हणूनच, ही एक, योगायोग (Chance) किंवा अपघात (accident) स्वरूपी घटना आहे असे मानतात.

डॉ. ज्यूलियन् हक्स्ले प्रभृति, जीव-शास्त्रज्ञ प्रादुर्भावरूपी विकासक्रमातील (Emergent evolution) चा हा एक टप्पा असे मानतात. 'Psycho-social' पातळीवर हा विकास संभवत आहे, असे म्हणतात. Man and His Future, A CIBA foundation Volume, 1963, pp. 1-10; 373). आणि या नव्या (psychosocial) पातळीला 'Noosphere' म्हणून नाव द्यावे असे सुचवतात. याचा उल्लेख एवढ्याच करता की, भारतीय पुरातन परंपरेतील 'स्वर्' व्याहृती अर्थविहीन नाही.

पाश्चात्य परंपरेतील 'symbol' यातील मूलार्थ विस्तृत् केल्याचे श्रेय महान् कवी गयेटेला आहे : True symbolism lies where parti–cular becomes universal 'symbol आणि संकेत हे दोनी प्रतिशब्द मानण्यात, यातील मूलभूत सूक्ष्म अर्थछटा आपल्या अंधळेपणात, वाया जात आल्या !

प्रकाशपातळीवरील या सांकेतिकतेच्या कवेत सामावणारे 'सत्य,' वैश्वक पातळीवरील (universals) अर्थ : विचार स्वरूप असते, उदा : रवीला न दिसे, ते कवीला दिसे' ... म्हणजे हा कविसंप्रदाय, 'रात्र्यागम' अनुसरणारा, 'चांद्र' समयाचार प्रिय असणारा असावा लागतो !

हे, त्रिकालाबाधित, सार्व-भौम सत्य म्हणता येईल, पुरातन ऋग्वेदीय सवितृपूजकात प्रचलित असणाऱ्या 'ऋत : सत्य' या परिभाषेत अभिप्रेत असणारे 'सत्य' ते हेच असावे. 'ऋत' (विश्वनियम, व्यवस्था) स्वरूपी पार्श्वभूमीवर प्रतीतीस येणारे 'सत्य,' हे श्रेष्ठ आहे : 'ऋतं बृहत्' अशाच आशयाचा निर्देश इराणी अवेस्तांतही, 'अष वहिष्ठ' अशा स्वरूपात आढळतो.

६) या प्रकाशरूप सांकेतिक पातळीवरून ‘ इतिहास ’ व त्यामागील तात्विक भूमिका दोनीही परस्पर साहचर्यात आढळतात.

भाषा व संस्कृती या दोहोंतील अन्योन्य संबंध अचंबा निर्माण करणारा आहे ! भाषेशिवाय संस्कृती आढळत नाही; संस्कृतीच्या पार्श्वभूमीशिवाय भाषा– सांकेतिक भाषा–आकार घेऊ शकत नाही ! या दोनीत प्रथम भाषा, की संस्कृती ? हा वाद येथे अप्रस्तुत होय. सांकेतिक पातळीवरील भाषेशिवाय जीवन जगणारा, एकही मानव गट, दऱ्याखोऱ्यात सुद्धा कोठेही आढळात नाही, याचे मानव शास्त्रज्ञांना आश्चर्य वाटले आहे ! विवाहपद्धती शिथिल आढळेल; पण मातृगमन निषेधासारख्या काही नैतिक मूल्यांची ‘ जाण ’ त्या वनेचर वृत्तीतील जमातीत कशी डोकावली हे कोडे अजूनही या शास्त्रज्ञांना सुटलेले नाही. म्हणून ‘ भाषा व संस्कृति ’ हे मानवाला लाभलेले वरदान (gift) म्हणण्याकडे, डॉ. क्रोबर प्रभृती मानवशास्त्रज्ञांचा कल दिसत आहे. डॉ. हक्स्ले सारखे भौत ‘ जीव ’ शास्त्रज्ञही ‘ संस्कृती ’ ही ऐंद्रियक पातळीवरची नव्हे, त्याहून वरची (super organic) असे म्हणत असताना दिसतात !

‘ भाषा : माध्यम ’ हे इतिहासाच्या कक्षेत येते. यामुळे, त्या भाषिकांचे ‘ जीवन ’ त्यांच्या (भाषिक) संस्कृतीच्या योगे, दृष्टिपथात येणे शक्य होत आहे. ‘ भाषा ’ : माध्यम म्हणजेच ‘ संस्कृती ’ नव्हे. भाषेत, त्या भाषिकांच्या आचार-विचाराचे-संस्कृतीचे-पडसाद उमटलेले तपासून पाहण्यास मिळू शकतात. आचार; कृती, इतिहासाच्या कक्षेतील आहे. या आचाराच्या साहचर्यात आढळणारा ‘ विचार ’ सांकेतिक : तात्त्विक पातळीवर असणार, ‘भाषा’ इतिहासाच्या कक्षेत येत असल्याने, यांतील वैचारिक आकृति : तत्त्व हे सुद्धा त्या ‘ माध्यमा ’ बरोबर त्या विशिष्ट समय-परिसराचा उलगडा होण्यास उपकारक ‘ प्रकाश ’ दायक ठरते.

उदा : ‘ सोम ’ वार : ‘ चंद्र ’ वार हे कोडे. ‘ चंद्र ’ व ‘ सोम ’ हे दोनी संकेत समानार्थी नव्हेत. ‘ सोम ’ संकेत सवितृ, अहिः वृत्रहन् इंद्र-अशा ‘प्रकाश ’ तत्त्वाधिष्ठित दैवतांशी निगडित असावा; हे अवेस्ता ग्रंथातील होम (सोम) वरून सिद्ध झाले आहे. पण प्रचलित ऋग्वेद पाठातच, ‘ सोम ’ वेषात, ‘ चंद्र ’ लपलेला दिसतो ! आज ‘ सोम ’ नाथ, ईश्वर असा रुद्र-शिवाशी निगडित आहे, हा ‘ encapsuled past ’ किंवा ‘ living past ’ वेदकालीन उलथापालथीची सूचना देत आहे ! भाषिक शब्द प्रतिमा, वेदकालीन इतिहासावर प्रकाश टाकते. ‘ शब्द-प्रतिमेचा बाह्य वलय इतिहासाच्या कक्षेत;

अनुक्रमणिका

तर यातील वैचारिक 'तत्त्व', 'चांद्र' रात्र्यागम व सौर = अहरागमाचा हा तत्त्वज्ञानातील स्थित्यंतराचा इतिहास दृष्टिपथांत येण्यास उपकारक ठरत आहे.

पण, एकच उदाहरणावरून, 'सोम' - सौर संप्रदायाचा पाडाव होऊन, चांद्र संप्रदाय प्रतिष्ठित होऊ लागला, असा निष्कर्ष निघू शकत नाही. तत्कालीन 'समय': आचारात झालेल्या स्थित्यंतराची खात्री पटविणाऱ्या, अशा अनेक घटना प्रत्ययास येणे जरूर आहे. या दृष्टीने 'रवि' वाराचे 'आदित्य' वारात झालेले परिवर्तन खरोखरच अत्यंत उद्बोधक आहे.

'आदित्य' हे नाव आदिमाता: कन्यका-परमेश्वरी : अदिति देवीवरून आले आहे, हे सर्वमान्य आहे. आणि हे स्थित्यंतर ऋग्वेदकालीच घडले. अदितीदेवी सलिल : आप रूपी आहे. म्हणून हा 'आदित्य' आपोवत्स ठरतो. 'समुद्र'मंथनात पाण्यातून वर येणाऱ्यात 'चंद्रा'चे नाव आहे. सूर्याचे नाही. अशा आणखी कारणावरूनही सूर्य=रवी हा 'आदित्य' नसून प्रच्छन्न 'चंद्र'च आहे हे निश्चित आहे. गीतेत याचा पडताळा मिळतो : 'रसोऽहं अप्सु' असे सांगणारा, विष्णु-कृष्ण हा, 'आदित्यानां अहं विष्णु:' अशी कबूली देतो ! आणि हा 'आदित्य' सूर्य नव्हे, हे गीतेतील आणखी एका पुराव्याने उघड होते : 'विवस्वन्' दैवताला, 'योग' दीक्षा देणारा मी असे सांगणारा हा विष्णु-कृष्ण सूर्य नव्हे; कारण 'विवस्वन्' हे सूर्याचे पर्याय नाव आहे, हे निर्विवाद आहे.

सौर सोमाचा वेष घालण्यात चंद्राला सौर पातळीवर नेण्याचा उद्देश असावा; तसेच सूर्याला, 'आदित्य' - अदिति पुत्र-करण्यात सूर्याला चंद्राच्या पातळीवर, ' 'भुव:' पातळीवर ओढण्याचा उद्देश दिसतो. यात 'समत्वं योग उच्यते' सूर्य = चंद्र, अहस् = रात्र हे 'एकं सत्' भूमिकेचे अतिक्रमण असावे. ऋग्वेदातील 'सर्प राज्ञी सूर्यो वा,' ही 'वा न वा'त्मक दैवतप्रतिमा या निष्कर्षाला पुष्टी देत आहे (१०.१८९).

७) सांगण्याचा मुद्दा एवढाच की

पुरातनकालीन घटना : इतिहास केव्हाचा असला तरी, तो समसामयिक प्रतिमा: संकेताच्या तुलनेत प्रकाशात आला पाहिजे,अशा तुलनेत जागतिक पातळीवरील सांस्कृतिक स्थित्यंतराच्या संदर्भातील, [दुसऱ्या संस्कृतीतील (cross cultural)] प्रमाणेही उपलब्ध होण्याची शक्यता आहे, कारण, मानव प्राण्यांचे आंतरिक प्रेरणाकेंद्र समान पातळीवरील असल्याचे, अशा उदाहरणावरून प्रतीतीस येते. उदा :

"इतिहासाचे पुनरावर्तन होत असते' ऐतिहासिक नियती (Historical Fate) अटळ आहे," अशा स्वरूपाच्या जीवनानुभवामागे दडलेले ‘सत्य:’ वास्तव आहे; आणि हे वैश्वक सत्य, ‘ऋत’ स्वरूपी ‘सत्य’ होय.

हा ‘इतिहास,’ तत्कालीन ‘समय’रूपी कालाच्या प्रेरणेने घडत असतो. यापूर्वी सुचवल्याप्रमाणे ‘समयाला’ विशिष्ट आकृती असते, हे सूत्र खरे असेल तर, एका विशिष्ट कालीन जीवन : संस्कृतीस प्रेरक ‘समयाची’ आकृती अजमावता आल्यास, त्या जीवन व संस्कृतीची नियती– विधिलिखित कशा स्वरूपाचे असेल– किंवा होईल, याचा अंदाज घेणे शक्य व्हावे.

‘महाभारत’ या ग्रंथाचा पाया ‘चांद्र’ समयावर उभा आहे, म्हणजे वृत्ताकृतीच्या मध्ये असणाऱ्या स्तंभाभोवती हा ‘समय’ चक्राकार फिरत असणार. या ‘समया’वर अधिष्ठित वैचारिक आकृती ही एकूण ‘एक : सत्’, ‘एकं एव अद्वितीयं’ अशा तात्त्विक स्वरूपाचीच असणार. या वृत्ताकृतीत, परस्परविसंगती, प्रेरणाद्वंद्व, – Thesis–Anthesis यांचा मेळावा असल्याचे दृश्य, किंवा द्वंद्व युद्धाचे– परस्पर नाशाचे– आह्वान असेल, याचा शेवट ‘कुरुक्षेत्रातील ‘मौसलपर्व’ होणे अटळ आहे. प्रेरणाद्वंद्वाचा ‘समन्वय’ भ्रांत आहे; हा केव्हाही ‘Truce’च असेल ! ‘एकं’ सत् ‘भौम’ सत्य, ‘Titan’ सत्य, ‘ऋत : सत्य’ हेच ‘सार्व–भौम’ सत्य होय !

अलीकडचे ताजे उदाहरण: महात्माजींच्या ‘सत्याच्या’ प्रयोगाचे व याच्या पर्यवसानाचे ‘सत्य’ म्हणजे देव; ‘देव’ म्हणजे ‘सत्य’ ही भूमिका ‘एकं सत्'ची होय. या भूमिकेच्या तळपायातील आकृती ही ‘वृत्तमध्यस्तंभ’ स्वरूपी होणे अटळ आहे. महात्माजी व त्यांचे वर्तुळ; या नेतृत्वाच्या प्रभावात समग्र भारतात ‘चांद्र’ समय प्रभावशाली होतो; ‘काव्य’ सत्य’ हे जीवनसत्य होऊ पाहते ! यापूर्वी माझ्या ५०–६० वर्षाच्या स्मृतीत कधीही न बोकाळलेली ‘बुवा’ बाजी आज शिष्टमान्य रूढी होऊ पाहात आहे ! ‘सत्य’ (?) साईकडे केंद्रीय मंत्री श्री. पै, दीक्षित; वगैरे खेपा घालतात; ऑक्सफोर्डचे ख्यातनाम उच्चपदवीधर प्रो. गोकाकसारखे प्राज्ञ, डॉ. भगवंत सारखे आधुनिक भौतशास्त्रज्ञ ‘बाबा’च्या सेवेला हात जोडून उभे राहतात ! ‘कृष्ण : रात्र्यागम हे, अर्जुन (: अहरागमाधिष्ठित असाव्या लागणाऱ्या) ‘जीव'नाचे, नेतत्व करीत असणे हे या ‘एकं सत्’ Thesis, Antithesis या भूमिकेवरील अस्तित्वाचे लक्षण असते.

‘इतिहास’ हा मिथ्या वा काल्पनिक म्हणता येत नाही. ‘समय’, व त्यावरील वैचारिक आकृती, ही इतिहास घडण्यामागील प्रेरणा असते.

इतिहास व संस्कृतीच्या संशोधनात 'सत्य' जाणणेचा उद्देश असतो. हे खरे असेल तर, 'सत्य' सांकेतिक असल्याने, आपण शोधीत असलेल्या जीवन-परिसरातील घटनामागे असणारी 'समयाची' आकृती वारंवार तपासून पाहणे जरूर आहे. रामायणातील 'अयोध्या' अथर्ववेदांत डोकावते (१०।२।३१) 'देवानां पू: अयोध्या' वेदांतील ही अयोध्या कोणती ? हे 'काव्य' सत्य आहे 'एकं:सत्' पंथीय वैचारिक आकृतींत, 'अयोनि संभव' (illegitimate abstractions) संकल्पना असू शकतात. त्या खऱ्या 'धारणा' (Concept) नसतात. उदा : 'विदेह देशचा राजा जनक', यांतील भौगोलिक निर्देश, केवळ वास्तवाचा आभास निर्माण करण्याकरता असतो. 'अंग' देशाच्या राजाचे नाव 'लोमपाद'! अथर्व वेदातील 'देवांची पुरी 'अयोध्या' या संकल्पनेचे रहस्य, 'अश्वत्थो देवसदन:' या अथर्ववेदीय 'देवसदनाचा' निर्देशही लेखी घेणे जरूर आहे ! 'वृक्ष' पूजा (स्तंभ) हे वैशिष्ट्य असणाऱ्या पाश्चात्य परंपरेतील 'City of God', ही संकल्पना, अयोध्या ही वृत्ताकृती-पुरी (O) लक्षात येण्यास उपकारक होणार आहे.

डॉ. सांकलिया व डॉ. मिराशी याच्या मतभेदास कारण असणारी 'किष्किंधा' ही पुरी, 'वनात' असणार; ही बृहल्लांगूल वैशिष्ट्याच्या 'कपीं'ची ! येथे 'वृक्षां'चे रान : 'अरण्य' असणार. छांदोग्यातील 'अरण्यायन' संकल्पना, या 'किष्किंधा' शोधाला प्रयोजनकारी होईल असे वाटले, म्हणून ही सूचना करण्याचे धाडस करीत आहे. 'धाडस' म्हणावयाचे कारण असे की, संशोधनक्षेत्रांत, अधिकारी म्हणून ख्यातनाम विद्वानांचा यात संबंध आहे आणि येथे सूचित केलेली (घटनांची) 'अर्थ-ग्रहण-पद्धती' ही नवीन आहे; प्रायोगिक आहे; ही 'सदोष आहे' असे ठरेल तर ! मला ही 'पद्धती' धसास लावून पाहण्याचा मोह झाल्याने, (या थोर संशोधकांचे) या अर्थग्रहण तंत्राकडे लक्ष वेधण्यास मिळणार, अशा निरीक्षेने हे चार शब्द लिहीत आहे.

रामायणांतील 'किष्किंधा', 'पंचमवेद' महाभारतातील घटनाप्रमाणे, वेदविहित असणे शक्य आहे वेदांतील 'मरुत' हे किष्किंधा'- 'नागरिक' म्हणावयास प्रत्यवाय नसावा. हे मरुत, 'कबंध' (नळी) ' स्वरूपी असल्याचे निर्देश वेदांमध्ये येतात (५.८५.३) ही सर्वही 'चांद्र' सांकेतिकता 'वृक्षं' (स्तंभ), वनं (सर) वृत्ताकृती युक्त वाटते, खरे का ? वेदातील 'वृषा' कपी (१०.८६), ही 'कपी' वृत्तीची Symbolic प्रतिमा आहे.

◆ ◆ ◆

प्रा. गोवर्धन पारीख

' विसाव्या शतकातील समाजवादाची* प्रस्तावना '

ब्रिटिश सोशॅलिस्ट युनियनने प्रसिद्ध केलेल्या ट्वेंटिएथ सेंचरी सोशॅलिझम या पुस्तकाचा हा अनुवाद. मूळ पुस्तक सुमारे अठरा वर्षापूर्वी प्रसिद्ध झाले असले तरी त्यात चर्चिलेले विषय अजूनही ताजे आणि महत्वाचे आहेत. भारताच्या दृष्टीने तर ते प्रत्यही अधिकाधिक मोलाचे ठरत आहेत.

विषय प्रतिपादनाची भूमिका स्पष्ट करताना नित्याच्या परिचित वर्गवारीमध्ये हे पुस्तक बसू शकणार नाही असे पुस्तकाच्या आरंभीच म्हटले आहे. ही भविष्यवाणी नाही वा हा इतिहासही नाही; निवडणुकीचा जाहीरनामा असल्याचा दावाही येथे नाही. हा एक उपयोजित नीतिशास्त्रीय (Applied Ethics) अभ्यास आहे. अर्थरचनेच्या क्षेत्रात समाजवादी नीतिशास्त्राची उपयोजना करण्याचा हा उपक्रम आहे. समाजवाद हा मुळात नैतिक वा नीतिशास्त्रीय प्रश्न आहे. हे माणसामाणसांचे परस्परांशी संबंध कसे असावेत हा त्यातील मुख्य प्रश्न आहे. हे केर हार्डीचे मत आम्हाला मान्य आहे. समाजाचे हित या कल्पनेत ध्येयवादी भूमिका अभिप्रेत आहे; उलट ती प्रत्यक्षात आणता यावी यासाठी वास्तववादी दृष्टीची गरज आहे. या दोन कल्पना एकत्र आणून उद्याच्या अर्थव्यवस्थेविषयी व्यापक आणि सुसंबद्ध दृष्टिकोण शोधण्याचा यात हेतू आहे.

समाजवादाचा विचार या विशिष्ट स्वरूपात आमच्याकडे फारसा झालाच नाही. समाजवादाची कल्पना रशियन राज्यक्रांतीनंतर आमच्याकडे हळूहळू येऊ लागली असली तरी ती लोकात अधिकाधिक प्रसारित होण्याचे श्रेय पं. जवाहर-

---

* महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळामार्फत ' Twentieth Century Socialism ' या इंग्रजी भाषांतरित पुस्तकाची प्रस्तावना सा. सं. मंडळाच्या सचिवांच्या सौजन्याने येथे उद्धृत करीत आहोत.– का. सं.

अनुक्रमणिका

लाल नेहरू यांच्याकडेच जाते. काँग्रेसच्या व्यासपीठावरून १९३० नंतरच्या काळांत त्यांनी ती विशेष उचलून धरली. जगातील अनेक राष्ट्रातील बुद्धिमंतांमध्ये रशियन राज्यक्रांतीमुळे आणि त्यानंतर १९२८ साली सुरू झालेल्या सर्वंकष आर्थिक नियोजनामुळे या कल्पनेचे विलक्षण आकर्षण निर्माण झाले होते. भारतातही त्याचे पडसाद उमटले. त्या काळातील जयप्रकाश नारायण, आचार्य नरेंद्रदेव, अशोक मेहता, युसुफ मेहरअल्ली, मिनू मसानी, राममनोहर लोहिया, अच्युत पटवर्धन इ. अनेक तरूण नेते या कल्पनेने भारावले होते. राष्ट्रसभेतच काँग्रेस समाजवादी पक्षाची स्थापना १९३४ मध्ये झाली, काँग्रेसमधील डावे–उजवे हा वाद सुरू होण्याचाही हाच काळ. म. गांधींच्या नेतृत्वाला तत्कालीन डाव्यांनी हळूहळू आव्हान देण्यासही आरंभ केला. इंग्रजी राजवटीत बेकायदा ठरविल्या गेलेल्या साम्यवादी (कम्युनिस्ट) पक्षाने संयुक्त आघाडीच्या राजकारणाचा आश्रय घेऊन काँग्रेस समाजवादी पक्षात प्रवेश केला व अंतर्गत वाद वाढविण्यास सहाय केले. तथापि तो विकोपास जाऊ शकला नाही. गांधींनी आपल्या नैतिक अधिकाराचा वापर केला. काँग्रेसच्या वर्किंग कमिटीपासून अलग होऊन काँग्रेसमधील आपले एकमेवाद्वितीय स्थान कायम राखले.

या ऐतिहासिक पार्श्वभूमीच्या विशेष तपशीलात येथे जाण्याचे कारण नाही. डाव्यांना पडते घ्यावे लागण्याचे कारण डाव्यांची भूमिका नैतिक दृष्ट्या सकृद्दर्शनी तोकडी पडली हे होय. गांधींच्या नेतृत्वाचे अधिष्ठान काँग्रेसच्या संघटनेत रोवलेले होते असे नाही. संघटनेपासून बाजूस जाऊनही ते ती आपल्या इच्छेनुरूप वाकवू शकत असत हे प्रसिद्ध आहे. त्यांचे नेतृत्व धर्माधिनिष्ठित नैतिक अधिष्ठानावर उभारलेले होते; ते केवळ राजकीय स्वरूपाचे नव्हते. धार्मिक श्रद्धेची मुळे जनतेत खोलवर रुजलेली असल्यामुळे जनतेचा राजकीय उठाव करण्याचे सामर्थ्य गांधींना प्राप्त झाले होते. सर्वांना एकत्र राखण्याच्या सामर्थ्याचा भासही त्यात होत होता. यामुळे इंग्रजी राजवटीविरुद्ध प्रभावी आंदोलन उभारण्याची शक्यता त्यात दिसत होती. यामुळे १९२९–३९ या दहा वर्षातील डाव्यांचा उठाव प्रभावी होऊ शकला नाही असे म्हणावे लागते.

गांधींच्या धर्माधिष्ठित नैतिकतेला मूलभूत स्वरूपाचे आव्हान फक्त एम्. एन्. रॉय यांच्या भूमिकेतच होते. वैचारिक क्रांतीवाचून नवे विचार या ठिकाणी रुजू शकणार नाहीत; राजकीय क्रांतीसाठी प्रथम वैचारिक प्रबोधन (रेनेसन्स) प्रभावी झाले पाहिजे, बुद्धिवादाचा स्वीकार केला पाहिजे, असे आग्रहाने सांगणारे नेते म्हणजे रॉय हे होत. प्रबोधनावाचून व्यक्तिस्वातंत्र्य, लोकशाही, धर्मनिरपेक्षता, समाजवाद, साम्यवाद इ. सारेच विचार जुजबी वा वरवरचे ठरतील.

त्यांचा प्रभाव पडणे अशक्य होईल. या बरोबरच भारतीय परिस्थितीच्या संदर्भात समाजवाद ही गैरलागू कल्पना आहे; आमच्या पुढील खरा प्रश्न समाजवादी क्रांतीचा नसून सर्व लोकशाही शक्तींना व्यापक स्वरूपाच्या जहाल कार्यक्रमाच्या आधाराने एकत्र आणून राष्ट्रीय क्रांती करण्याचा आहे, अशी भूमिका रॉय यांनी घेतल्याकारणाने ते समाजवादी आंदोलनापासून बाजूला पडले. उलट, राष्ट्रवादाशी जुळणारी त्यांची भूमिका नव्हतीच. दुसऱ्या महायुद्धाला फॅसिझमविरोधी युद्धाचे स्वरूप प्राप्त होताच जगातील लोकशाहीच्या जीवन्म-रणाचा प्रश्न निर्माण झाला आणि संयुक्त राष्ट्रांच्या युद्धप्रयत्नांशी सहकार्य करणे अपरिहार्य झाल्याने रॉय भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेसमधून बाहेर पडले. रॉय यांचा विचार अशा प्रकारे एकाकी पडला, प्रभावी होऊ शकला नाही.

प्रस्थापित वैचारिक चौकटीतून घेतली जाणारी समाजवादाची भूमिका हीच काय ती राष्ट्रीय आंदोलनाच्या प्रवाहात टिकून राहिली. या भूमिकेचे सर्वात महत्त्वाचे नेते म्हणजे पं. जवाहरलाल नेहरू हे होत. काँग्रेस समाज-वादी पक्षाच्या ते जवळ होते. मार्क्स व लेनिन यांच्याविषयी त्यांना आदर होता. गांधींच्या विचारांशी त्यांचे मतभेद होते. जहाल विचारांचे तत्कालीन एक प्रमुख नेते बाबू सुभाषचंद्र बोस यांच्याशी त्यांनी काही काळ सहकार्य केले होते. तथापि गांधींच्या नेतृत्वाला निर्णायक स्वरूपाचे आव्हान देण्याचा बोस यांचा आग्रह मात्र त्यांनी मानला नाही. आपल्याला पाठिंबा न दिल्याबद्दल जेव्हा बोस त्यांच्यावर रागावल्यासारखे दिसले तेव्हा गांधींशी सरळ सरळ सामना करण्याची कल्पना आत्मघातकीपणाची असल्याचा अभिप्राय त्यांनी व्यक्त केला. राष्ट्रीय आंदोलनाची उभारणी गांधीवाचून अशक्य आहे. डाव्या गटाने आततायीपणा केल्यास “देशात आधीच आढळणाऱ्या फुटीर प्रवृत्ती नियंत्रित करण्याऐवजी त्यात भर घातल्याचा आक्षेप आमच्यावर येऊ शकेल. या सर्वांचा परिणाम म्हणजे राष्ट्रीय आंदोलनाचे सामर्थ्य वाढविण्याची आज गरज असताना ते आंदोलन दुर्बल करण्यास आम्ही जबाबदार ठरू” असा इषारा नेहरूंनी बोसना दिला होता.

नेहरू हे डाव्या गटाचे सर्वात बडे नेते. समाजवादी कल्पना भारतात लोकप्रिय करण्यात मोठा वाटा त्यांचाच. लाहोर येथील काँग्रेसच्या अध्यक्ष-पदावरून बोलताना त्यांनी संपूर्ण स्वातंत्र्याची ध्येय म्हणून घोषणा केली आणि सरंजामशाही व भांडवलशाहीवर जोरदार हल्ला चढविला. त्यानंतर सुमारे दहा वर्षे समाजवादाचा सतत प्रचार केला. सोविएट रशियाप्रमाणेच आर्थिक नियोजनाच्या मार्गाने आपला आर्थिक प्रश्न सुटेल या कल्पनेचा

पुरस्कार करणारेही नेहरूंच. याच संदर्भात राष्ट्रीय नियोजन समिती (नॅशनल प्लॅनिंग कमिटी) स्थापन करण्यात आली, ती याच काळात आणि नेहरूंच्या अध्यक्षतेखालीच. तथापि गांधींच्या व्यक्तिमत्त्वाचा त्यांच्या मनावर सतत प्रभाव राहिला. गांधींच्या नेतृत्वावाचून ब्रिटिश सत्तेविरुद्ध जनतेचा उठाव करता येणार नाही; जहाल कार्यक्रम किंवा डावा गट हा तदर्थ समर्थ नाही हा त्यांचा निष्कर्ष असल्याने हा उठाव करता यावा म्हणून समाजवादी क्रांतीची कल्पना ते तपासू लागले. तत्त्वाग्रह गेला; व्यवहारदृष्टि आली. आपण एका अर्थाने समाजवादी सिद्धान्त मानतो. तो दृष्टिकोण स्वीकारतो; आपणास साम्यवाद मात्र मुळीच मान्य नाही; पवित्र सिद्धांत म्हणून आपण काहीही मानावयास तयार नाही, अमूक विचार करावा, तमूक कृती करा असे कोणीही सांगितलेले आपणास आवडत नाही; शिवाय साम्यवादी पद्धतीत पुष्कळच हिंसा आढळते; रशियाचा अलिकडचा अनुभव हेच सांगतो; साध्य हे साधनापासून वेगळे करणे इष्ट नाही; अशा तऱ्हेची भूमिका ते घेऊ लागले.

नेहरूंची ही निवड लोकशाही समाजवाद की साम्यवाद यातील निवड होती हे म्हणणे समर्थनीय ठरणार नाही. रशियन राज्यक्रांतीतून उद्‌भवलेल्या प्रयोगाच्या म्हणजे साम्यवादाच्या प्रत्यक्ष अनुभवातून भ्रमनिरास होऊन नव्याने विचारमंथन सुरू होण्याला अजून बराच अवकाश होता. हे विचारमंथन बव्हंशाने दुसरे महायुद्ध संपल्यानंतरच सुरू झाले. हे पुस्तक त्या विचारमंथनाचाच एक भाग आहे. उलट, नेहरूंची सोव्हिएट रशियावरील टीका ही गांधीवादाच्या दृष्टिकोणातून होती. नेहरूंच्या निवडीचा अर्थ राष्ट्रवाद की समाजवाद या द्वंद्वाच्या संदर्भातच लावता येतो. त्यांनी राष्ट्रवाद निवडला आणि आपण एका अर्थी समाजवाद मानतो असे ते म्हणू लागले.

येथे नेहरूंच्या वैयक्तिक थोरवीचा प्रश्न उद्‌भवत नाही. ते एक अत्यंत थोर नेते होते यात मुळीच संशय नाही. परंतु ते थोर होते, डाव्या गटात त्यांचे अद्वितीय स्थान होते यामुळेच त्यांनी केलेली निवड भावी इतिहासाला वळण देणारी ठरली. येथे वस्तुनिष्ठ दृष्टीने त्या निवडीचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करावयाचा आहे. आपली वैचारिक भूमिका नेहरूंनी बदलली हे मान्य केले तरी तो टीकेचा मुद्दा होण्याचे कारण नाही. त्या काळात वैचारिक भूमिकेवरून इतिहासाला वळण देण्याचा प्रयत्न करणारे गांधी, रॉय यासारखे नेते देखील आपल्या भूमिका बदलत होते, हे प्रसिद्ध आहे. नेहरूंच्या निवडीचा अर्थ लावण्याच्या व तिचे परिणाम तपासण्याच्या प्रयत्नाची त्यांच्या वैयक्तिक

थोरवीशी गल्लत करण्याचे कारण नाही; किंबहुना त्या थोरवीमुळेच हा प्रयत्न अर्थपूर्ण ठरतो, असे म्हणता येईल.

नेहरूंनी केलेली निवड ही वास्तविक पहाता लोकशाही समाजवाद की साम्यवाद यातील निवड नसून राष्ट्रवाद की समाजवाद यातील निवड होती. नेहरूंनी राष्ट्रवाद निवडला. ही निवड, एक स्वीकारले की दुसरे सोडायचे अशा, अपवर्जक (एक्स्लुझिव्ह) भूमिकेवरून करावयाची निवड नव्हती. यात कालक्रमानुसार प्राथम्याचा प्रश्नही नव्हता. हे प्राथम्य राष्ट्रीय स्वातंत्र्यालाच होते हे सर्वांना मान्य होते: परंतु राष्ट्रीय स्वातंत्र्यप्राप्तीचे साधन म्हणून काँग्रेसची उभारणी करताना काय करायचे हा खरा प्रश्न होता. निश्चित साध्य म्हणून विशिष्ट कार्यक्रम पुढे ठेवून सामान्य जनतेच्या प्रभावी जहाल पक्ष म्हणून काँग्रेसची उभारणी करायची, की काहीही झाले तरी ऐक्य कायम राहिले पाहिजे यासाठी वेगवेगळी ऐक्याच्या गरजेनुसार कार्यक्रमाची आखणी करावयाची, यातील ती निवड होती. नेहरूंनी केलेल्या निवडीमुळे सामान्य दृष्टीने बोलायचे झाल्यास समाजवादासाठी राजकीय सत्ता हवी ही भूमिका बाजूस पडली आणि राजकीय सत्ताप्राप्तीचे साधन म्हणजे त्यासाठी लढावयास सामान्य जनतेला उद्युक्त करण्याचे साधन म्हणून समाजवाद पुढे मांडला जाऊ लागला. त्याला गरजेनुसार अर्थ देण्यात येऊ लागला. ती एक घोषणा बनली. घोषणा या केवळ प्रतीकात्मक असतात. त्यांचे आकर्षण कितीही असले तरी त्यांचा अर्थ तपासण्याची फारशी गरज राहत नाही. तात्पर्य सगळेच आपण समाजवादी असल्याचे म्हणू लागले. माझा समाजवादाला विरोध नाही पण करणार काय, समाजवादाचे ८५ निरनिराळे अर्थ करण्यात येतात, असे सरदार पटेल एकदा म्हणाल्याचे प्रसिद्ध आहे.

राजकीय सत्तेचे साध्य म्हणून नव्हे तर राजकीय सत्ताप्राप्तीचे एक साधन हे स्वरूप समाजवादाला प्राप्त झाल्यामुळे सत्तेच्या आकर्षणाला प्राधान्य आले हे स्वाभाविक आहे. या आकर्षणाने प्रसंगी अहिंसेच्या मर्यादाही ओलांडल्या आणि साध्य-साधन विवेकही सोडला. धर्माधिष्ठित नैतिकता सर्वांना एकत्र आणू शकली नाही. सर्व धर्मतत्त्वे एकच नीतिसंदेश देतात ही कल्पना सत्तेच्या आकर्षणामुळे प्रभावी ठरू शकली नाही. सर्वांना एकत्र आणू पहाणारा राष्ट्रवाद सत्ताप्राप्तीच्या वेळीच एका अर्थी पराभूत झाला. 'धार्मिक' राष्ट्रवादाच्या आधारे देशाची फाळणी झाली. गांधींचे नेतृत्व बाजूला गेले आणि काँग्रेसने सत्ताग्रहण केले.

राजकीय सत्तेचे साधन बनलेला समाजवाद सत्ताप्राप्तीनंतर प्रत्यक्षात आणताना त्याच्या अर्थातील विविध छटा प्रकट होऊ लागल्या. कोऑपरेटिव्ह कॉमनवेल्थ, सोशॅलिस्टिक पॅटर्न, स्ट्रॅटेजिक कंट्रोल्स, संमिश्र अर्थव्यवस्था इ. निरनिराळ्या कल्पना या संदर्भात येऊन गेल्या; अजूनही येत आहेत. आर्थिक नियोजनाचा कार्यक्रम हाती घेण्यात आला आणि त्यायोगाने समाजवाद येणार आपले आर्थिक प्रश्न सुटणार अशी भोळी आशा सामान्य नागरिकाला वाटू लागली. वयात आलेल्या सर्व स्त्रीपुरुषांना मतदानाचा हक्क आणि त्यावर आधारलेली बहुमताची सत्ता ही राजकीय पद्धती. यामुळे सत्ता टिकवून धरण्यासाठी म्हणजेच मते मिळविण्यासाठी समाजवाद हा एक परवलीचा शब्द बनला. रेनेदुमाँ या फ्रेंच लेखकाने भारतीय समाजवादाचा 'शाब्दिक समाजवाद' (व्हर्बल सोशॅलिझम) असा आपल्या 'सोशॅलिझम्स अँड डेव्हलपमेंट' या ग्रंथात उल्लेख केला आहे. तो म्हणतो, भारतात समाजवाद हे सरकारचे अधिकृत तत्व आहे. बहुतेक सर्व राजकीय पक्षांनाही तेच तत्व अधिकृत रीत्या मान्य आहे अनेक उद्योगपती देखील समाजवादी अर्थव्यवस्थेस आपण अनुकूल असल्याचे सांगतात. समाजवादी समाजरचना प्रस्थापित झाली पाहिजे हे आग्रहाने सांगताना सगळे एकमेकाशी स्पर्धा करतात; परंतु तिची व्याख्या करण्याच्या खटाटोपात कोणीही पडत नाही. कोणी सामाजिक न्याय म्हणजे समाजवाद म्हणतात, तर इतर कोणी आर्थिक नियोजन म्हणजे समाजवाद समजतात. काहींच्या मते तर आधुनिकीकरणाची विचारप्रणाली इतकाच त्याचा अर्थ आहे. त्याबरोबरच प्रत्यक्ष काम करण्याविषयी तुच्छतेचा दृष्टिकोण हेही भारतीय परिस्थितीचे दुसरे वैशिष्टच म्हणून त्याने सांगितले आहे.

ऐतिहासिक पार्श्वभूमीचा विचार येथे नमूद करण्याचे कारण गेल्या पंचवीस वर्षांत समाजवादाचे तात्विक आकर्षण हळूहळू नाहीसे झाल्यासारखे दिसत आहे हे होय. समाजवादी म्हणवणारे पक्ष फारसे रुजू शकले नाहीत. त्यातील मतभेद वाढले गेले. साम्यवादी शक्तीही दुभंगल्या. सत्तारूढ पक्षानेही समाजवादाऐवजी 'गरीबी हटाओ' ही घोषणा स्वीकारून एकार्थाने या संपुष्टात आलेल्या आकर्षणाची कबुलीच दिली असे म्हणता येईल. युद्धोत्तर काळात हे घडले; आणि हा काळ म्हणजे समाजवादासंबंधी सुरू झालेल्या विचारमंथनाचा काळ आहे. या विचारमंथनाला अनेक कारणे आहेत. सोव्हिएत प्रयोगाविषयीचा भ्रमनिरास, समाजवादी (साम्यवादी) म्हणविणाऱ्या राष्ट्रांचे आपसातील मतभेद व कलह, समाजवादी राजवटीचा व राष्ट्रीयीकरणाच्या प्रयोगाचा इंग्लंडमधील अनुभव, यूरोपीय राष्ट्रातील डाव्या पक्षांची खुंटलेली

वाढ, युद्धोत्तरकाळात तंत्रविद्येचा झपाट्याने झालेला विकास आणि त्यातून निर्माण झालेली दुसऱ्या औद्योगिक क्रांतीची शक्यता, भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेत झालेले महत्वाचे बदल इ. अनेक कारणे थोडक्यात नमूद करता येण्यासारखी आहेत. युद्धोत्तर काळात सुरू झालेल्या समाजवादाच्या चर्चेत प्रस्तुत पुस्तकाने अत्यंत मोलाची भर घातली आहे.

परंपरागत विचार अपुरे पडले असल्याने सामाजिक बदल घडवून आणण्याची इच्छा जागृत करावयाची असल्यास समाजवादाने नवी दृष्टी दाखविली पाहिजे. विशिष्ट प्रकारची आर्थिक व्यवस्था वा संस्था यांचा आग्रह सोडला पाहिजे. सर्वत्र सर्व परिस्थितीत एकच आर्थिक तत्वप्रणाली लागू पडेल या भ्रामक समजुतीपासून मुक्त झाले पाहिजे. उलट, आपल्या उद्दिष्टांचाही विसर पडू देता कामा नये. साधनांना साध्यांचे स्वरूप देता कामा नये, साध्यांकडे दुर्लक्ष करताही, उपयोगी नाही. आर्थिक सत्तेवर सामाजिक नियंत्रण बसवणे हा समाजवादाचा आर्थिक संघटनेबाबत खरा मूलभूत प्रश्न आहे. या प्रश्नाचा उकल सामाजिक नियंत्रण म्हणजे राज्यसत्तेद्वारा नियंत्रण असे मानल्याने होऊ शकत नाही. राज्यसत्ता संसदीय लोकशाहीवर आधारलेली हवी या भूमिकेतूनही तो पुरता सुटू शकत नाही. संसदीय लोकशाहीच्या संस्थात्मक चौकटीतून सत्तेचे केंद्रीकरण होऊ शकते आणि लोकशाही मार्गाने हुकूमशाही देखील प्रस्थापित करता येते असा दोन महायुद्धांच्या दरम्यानच्या काळात अनुभव आला आहे. तसे होऊ नये यासाठी नागरिकांच्या मूलभूत हक्कांची हमी लागते ; आणि दोन निवडणुकांच्या मध्यंतरीच्या काळात सरकारवर लोकमताचा सतत दबाव रहावा यासाठी आपल्या व्यक्तिस्वातंत्र्याविषयी जागरूक असणारे सुबुद्ध नागरीक लागतात. तात्पर्य, आर्थिक संघटनेची उभारणी करताना राष्ट्रीयीकरण वा सरकारी मालकी अशा एखाद्या तत्वाच्या सरीस आहारी न जाता संस्थात्मक जीवनाचा व्यापक दृष्टिकोणातून विचार केला पाहिजे; आणि सामाजिक नियंत्रणासाठी विविध स्वरूपाच्या परिस्थित्यनुसार विविध तंत्राचा अवलंब केला पाहिजे.

समाजवादाच्या संदर्भात मानवी मूल्यांचा प्रश्न या पुस्तकात उपस्थित केला आहे. हा प्रश्न समाजवादी विचारसरणीत प्रथमपासूनच होता. प्रारंभीच्या साम्यवाद्यांचा विचार केला तरी तो प्रश्न त्यांच्या चर्चेत मूलभूत मानला जाई असे म्हणता येते. कार्ल मार्क्सच्या लेखनाची प्रेरणादेखील त्यातच आहे. प्रत्येकाचे स्वातंत्र्य ही सर्वांच्या स्वातंत्र्याची शर्त आहे (Freedom of each is the condition of the freedom of all) हे कम्यु-

निस्ट जाहीरनाम्यातील वचन प्रसिद्ध आहे. फ्रेंच राज्यक्रांतीने मूलभूत म्हणून मानलेल्या मूल्यांवरच साम्यवादाची वैचारिक उभारणी झाली होती; आणि तीच मूल्ये अधिक अर्थपूर्ण व्हावीत यासाठी त्यांचा आर्थिक क्षेत्रात अंमल झाला पाहिजे या भूमिकेतून समाजवाद-साम्यवाद हे विचार पुढे आले. यामुळे सोविएट राज्यक्रांतीनंतर जगातील विचारवंतांच्या आशा उंचावल्या आणि कालांतराने त्यांचा भ्रमनिरास झाला. साम्यवादाची पावले हुकूमशाहीच्या दिशेने पडू लागली.

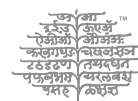
तथापि भारतात मात्र फ्रेंच राज्यक्रांतीला प्रेरणा देणारी मूल्ये विशेष रुजलीच नाहीत. त्यावर आधारलेल्या राजकीय संस्था इंग्रजी राजवटीत आल्या हे खरे; परंतु अनुकूल मनोभूमिकेच्या अभावामुळे त्या औपचारिक राहिल्या, जीव धरू शकल्या नाहीत. ही मनोभूमिका तयार करण्याचे कार्य हे भारतासारख्या बहुजिनसी, उच्चनीचतेच्या उतरंडीवर आधारलेल्या समाजात आजही महत्वाचे क्रांतिकार्य म्हणता येईल. उदारमतवाद हा भारतीय सामाजिक परिस्थितीत पुरेसा नसला तरी क्रांतिकारक विचार आहे. राजकीय समतेला सार्वत्रिक मताधिकारामुळे औपचारिक प्रतिष्ठा प्राप्त झाली असली तरी जातिभेद, धार्मिक भेद, इ. जुन्या कोंडचा अजून फोडावयाच्या आहेत; श्रीमंत-गरीब हा भेदही प्रत्यही अधिकाधिक उग्र स्वरूप धारण करीत आहेच. या परिस्थितीत सामाजिक समता अभावाने तळपत असल्यास आश्चर्य नाही. केवळ आर्थिक समतेला आवाहन करणारा समाजवादाचा विचार हा विकृत-रूप धारण करतो, या परिस्थितीत केवळ सत्तावाद (ऑथॉरिटेरियनिझम) बनतो. म्हणून तो समता प्रस्थापित करू शकणार नाही हे निराळे स्पष्ट करण्याची गरज नाही.

वैचारिक व सांस्कृतिक दृष्टीने मागासलेल्या भारतीय जीवनाचे प्रश्न आणि अगदी अद्यावत अनुभवातून पुढारलेल्या जगात सुरू झालेले विचारमंथन यांचा सांधा कसा जुळतो असा प्रश्न यावर निर्माण होणे स्वाभाविक आहे. अशा विचारमंथनातून आर्थिक प्रश्नाची मांडणी करण्यात आलेले हे पुस्तक आम्हाला उपयुक्त कसे ठरणार ? याचे थोडक्यात उत्तर असे की, पुढारलेल्या जगाच्या आणि भारताच्या समस्यांचे आता एका अर्थाने सारखेच स्वरूप झाले आहे. येथे राजकीय व सामाजिक समतेची मूल्ये रुजलीच नाहीत; आणि आर्थिक विषमतेचा प्रश्न भेडसावू लागला आहे. तेथे आर्थिक समता साध्य व्हावी यासाठी राजकीय समतेचा व तिच्यावर आधारलेल्या लोकशाहीचा त्याग केला पाहिजे ही विचारसरणी पुढे येऊन केल्या गेलेल्या आर्थिक प्रयोगाचा

कटु अनुभव आला आहे. जीवनाच्या विविध क्षेत्रात समतोल निर्माण करून नवा लोकशाही जीवनदृष्टीवर आधारलेला समाज निर्माण करण्याचे तेथील कार्य आमच्या मानाने सकृद्दर्शनी अधिक सोपे वाटण्याचा संभव आहे, परंतु विज्ञान व तंत्रविद्या यांच्या अत्यंत झपाट्याने होत असलेल्या विकासामुळे तेथील प्रश्नांचे स्वरूप आमच्या मानाने अधिकाधिक गुंतागुंतीचे होत आहे. विविध राष्ट्रातील वा विविध प्रकारच्या राष्ट्रसमूहातील समस्यांचे स्वरूप स्थूलमानाने सारखेच असले तरी त्यात निरनिराळी वैशिष्टये आहेत, भिन्नत्वाच्या छटा आहेत. आमचे प्रश्न बरेच निराळे असून ते सोडविण्याचे मार्ग आमचे आम्हालाच शोधून काढले पाहिजेत. हे सर्व मान्य. परंतु आता दुसऱ्या आणि अधिक मूलभूत अर्थाने सर्व जगच एकत्र येऊ लागले आहे, एक झाले आहे. यामुळेच हे पुस्तक आर्थिक प्रश्नांबाबत विचार करताना उपयुक्त ठरेल असा विश्वास वाटतो. मराठी वाचकांना ते उपलब्ध करून देण्यात महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळाने अत्यंत मोलाचे काम केले आहे, असे म्हटले पाहिजे.



अनुक्रमणिका





अनुवादक : प्रा. किशोर मोरेश्वर फडके

राजकीय खुनाचे मानसशास्त्र

(सुप्रसिद्ध अमेरिकन मानसोपचारतज्ज्ञ डॉ. अल्बर्ट एलिस यांच्या The Psychology of Assassination या लेखाचा स्वैर अनुवाद)

सकृद्दर्शनी राजकीय खून म्हणजे केवळ एक विशिष्ट राजनैतिक मार्ग अंगीकारल्याचा निर्दय परिणाम असे वाटते. परंतु प्रत्यक्ष वस्तुस्थिती मात्र क्वचितच अशी असते. आजच्या जमान्यातील राजकीय खुनी बहुधा नेहमीच असामान्यपणे भ्रमिष्ट माणसे असतात. त्यांच्यापैकी कित्येकांच्या मनात तर वस्तुतः कोणताच राजकीय हेतू असल्याचे दिसत नाही. उदाहरणार्थ, Jack Ruby; की ज्याने John F Kennedy यांचा खून करणाऱ्या Lee Oswald चा खून केला. आणि जेव्हा Hitler सारख्या इतिहासातील सर्वात कुप्रसिद्ध मारेकऱ्याने आपल्या प्रशिक्षित संगीनधारी फौजा त्याच्या 'राजकीय' शत्रूंचा निःपात करण्यासाठी पाठविल्या तेव्हा अर्थातच तो काही केवळ जर्मनीच्या किंवा आर्यन वंशाच्या हितासाठी झगडत नव्हता. ज्या काही सामाजिक व आर्थिक मतांवर त्याची विवेकभ्रष्ट का होईना पण प्रांजळ श्रद्धा होती, तेवढीच काही त्याची प्रेरक शक्ती नव्हती. त्याहून अधिक म्हणजे, मानसिक दृष्ट्या अत्यंत प्रक्षुब्ध, कमालीचा भयग्रस्त व वैरग्रस्त असलेला तो असा एक माणूस होता की जो व्यक्तिशः खून करण्यास उद्युक्त झालेला होता.

त्याचप्रमाणे एकोणिसाव्या शतकातील रशियन अराजकवाद्यांसारख्या क्रांतिकार पक्षांतील जे बहुतेक सदस्य उघडपणे राजकीय खुनाचा पुरस्कार करतात त्यांचा अभ्यास केला तर काय दिसते ? त्यावरूनही असे अनुमान काढणे सयुक्तिक वाटते की असे लोक त्यांच्या हिंसक मतप्रणालीला चिकटून राहतात कारण त्यांना हिंसा करण्याची इच्छा असते. नाही तर हिंसाचार हा त्यांच्या स्वतःच्या मतप्रणालीला पाठिंबा देण्याचा खरोखर परिणामकारक मार्ग आहे असे त्यांनी भावविवश न होता अजमावलेले असे नाही.

राजकीय व्यक्तींचा खून करण्यास लोकांना उद्युक्त करणारी काही प्रमुख मानसशास्त्रीय कारणे खालीलप्रमाणे आहेत :

अनुक्रमणिका

१. दौर्बल्य व आत्मद्वेष

Lee Harvey Oswald सारखी माणसे मूलतः निर्बुद्ध नसतात. पण आयुष्यभर ती इतकी गंभीरपणे प्रक्षुब्ध असतात की जीवनात त्यांना जे हवे असते ते प्राप्त करून घेण्यात ती कमालीची अयशस्वी झालेली असतात; सामान्यतः इतर लोकांबरोबरचे त्यांचे संबंध असमाधानकारक असतात; ते चांगल्यापैकी मोबदला मिळणारा, किंवा मनाजोगा कामधंदा स्थिरपणे करण्यास असमर्थ असतात. आणि त्यांच्या परिचयातील लोक, त्यांचे मित्र व विजातीय लिंगाच्या व्यक्ती या सर्वांकडून त्यांना झिडकारले जाते. इतकेच काय पण ज्या देशांशी अथवा राजकीय पक्षांशी वचनबद्ध रहावे अशी त्यांची उत्कट इच्छा असते ते पक्ष व देशही त्यांना सामावून घेण्यास नाकारतात.]

अल्पस्वल्प स्वाभिमान

अंतस्थतः त्यांच्या मनात स्वतःबद्दल क्षुद्रत्वाची भावना असते व म्हणून ते एका पाठोपाठ एक बाबतीत अयशस्वी होत राहतात. आणि मग हे लोक पदरी पडलेले अपयश हे त्यांच्या स्वतःच्या नालायकीचा पुरावा समजतात; नव्हे आपण अपयशी होणे अपरिहार्य आहे असेच ते समजतात. स्वतःमधील खेदजनक न्यूनता जाणीवपूर्वक मान्य करण्याऐवजी, आणि स्वतःचे ध्येय-प्राप्तीचे मार्ग आमूलाग्रपणे बदलणे आवश्यक आहे हे मान्य करण्याऐवजी बहुधा असे लोक स्वतःभोवती द्वेषभावनेची आत्मसंरक्षक तटबंदी उभारतात आणि इतर लोकच त्यांचा छळवाद मांडीत आहेत असे हट्टाने प्रतिपादन करतात.

याचा परिणाम म्हणजे असे लोक त्यांच्या वरिष्ठांचा, अधिकारपदस्थ व्यक्तींचा मुत्सद्यांचा व इतर सत्ताधारी व्यक्तींचा द्वेष करतात व असा आग्रह धरतात की असे हे हलकट लोकच त्यांना खाली खेचीत आहेत. अर्थात Kennedy सारख्या मुत्सद्यांतील अपार कष्ट करण्याचे सामर्थ्य, शारीरिक व इतर अडचणींमुळे खचून न जाण्याची त्यांची जिद्द या गोष्टी ते मान्य करीत नाहीत. कारण असे मान्य केल्याने लहान सहान अडचणींमुळे चिकाटी सोडून देण्याची त्यांची स्वतःची वृत्ती उघडी बोडकी पडेल. म्हणून बहुदा ते श्रेष्ठ कर्तृत्वाच्या व्यक्तीचा अत्यंत तीव्रतेने मत्सर करतात; आणि अशी माणसे खरे पाहता त्या मोठ्या पदांना योग्य नाहीत असे निक्षून प्रतिपादतात. इतकेच नव्हे तर अशा श्रेष्ठ लोकांचा नायनाट करण्यासाठी व ज्या मोठ्या

जागा त्यांनी अन्याय्य मार्गाने मिळविल्या आहेत त्यांवरून त्यांना खाली खेचण्यासाठी काहीतरी केलेच पाहिजे असा कडक निश्चय करतात.

२. वैफल्य पचविण्याचे असामर्थ्य

आमूलाग्र स्वरूपाचे राजकीय परिवर्तन घडवून आणण्यास नेहमीच बराच दीर्घ काळ लागत असतो. अमेरिकेत व रशियात झाल्या त्यांसारख्या महत्त्वाच्या राज्यक्रांत्या झाल्यानंतर सुद्धा प्रदीर्घ काळपर्यंत जुन्या राजवटीचे असंख्य अवशेष टिकून राहतातच. आणि क्रांतिकारकांच्या फक्त सतत जागृत ठेवलेल्या सावधगिरीमुळे व कृतींमुळे त्यांची उद्दिष्टे अखेर सफल होतात.

परंतु राजकीय खुनी हे बहुदा असे लोक असतात की ज्यांचे वैफल्य सहन करण्याचे सामर्थ्य अत्यंत मर्यादित असते. शिवाय ते दीर्घकाळपर्यंत आत्मसंयम राखण्यास असमर्थ असतात. त्यांना जे काही, व ज्यावेळी हवे असते– नव्हे हवेच असते व ज्यासाठी ते हट्टी आग्रह धरतात– ते सर्व तात्काळ, क्षणाचाही विलंब न लागता त्यांना हवे असते !

त्यांचे उद्दिष्ट कितीही उच्च असो (किंवा ते उच्च आहे असे त्यांना वाटो) त्या उद्दिष्टांच्या प्राप्तीसाठी झटण्यास ते तयार नसतात. ते उतावीळपणे व पुष्कळशा गूढरम्यपणे असे समजतात की त्यांची ध्येये ते एका फटक्यात, नाट्यपूर्णपणे, अकस्मित झडप घालून साध्य करून घेऊ शकतील. म्हणून ते आपल्या राजकीय शत्रूंचा अकस्मित खून करण्याचा (आणि प्रायः अगदी अवास्तव) मार्ग निवडतात.

३. जंतर–मंतर विचारसरणी

जे लोक कोणत्याही गंभीरपणे प्रतिपादलेल्या राजकीय-आर्थिक विचार-सरणीचा-मग ती विचारसरणी उजवी असो अथवा डावी असो अथवा मध्यममार्गी असो–जोमदारपणे विरोध करतात त्यांपैकी जवळ जवळ प्रत्येकाला कधी कधी तो ज्या विचारसरणीचा दुस्वास करीत असतो त्या विचारसरणीच्या प्रमुख पुढाऱ्याचा खून करावा अशी ऊर्मी येते. परंतु बहुतेक राजकीय विरोधक माफकपणे शहाणी व विचार करणारी माणसे असतात म्हणून आपल्यातील खून करण्याच्या ऊर्मीला वाट करून दिली तर ते कमालीचे मूर्खपणाचे ठरेल ही गोष्ट ते चटकन ताडतात. कारण विरोधी पक्षातील एक अथवा अनेक प्रतिनिधींना ठार करून विरोधी राजकीय पक्ष नामशेष होत नाही हे उघड आहे. इतकेच काय पण अशा-प्रकारे सार्वजनिक हुतात्मे निर्माण करून उलट विरोधी राजकीय पक्षाला प्रसिद्धी

मिळेल व अशाप्रकारे त्या पक्षाच्या ध्येयाला मदतच केल्यासारखे होईल हेही ते जाणून असतात.

असे लोक सहज समजू शकतात की खुनाचा आश्रय घेऊन ते फक्त स्वतःवर व आपल्या पाठीराख्यांवर सत्ताधाऱ्यांचा (व बहुतेक करून धक्का बसलेल्या जनतेचा) क्रोधच ओढवून घेतात; अशा कृत्याने त्यांच्या स्वतःच्या ध्येयाला मदत होण्याऐवजी नुकसानच पोचते; आणि शेवट खून केलेल्या विरोधकांप्रमाणे स्वतःलाही त्याच मार्गाने मरण पत्करावे लागते. परिणामतः अगदी अतिरेकी राजकीय-आर्थिक मतांच्या शहाण्या पुरस्कर्त्यांनाही वारंवार असे वाटते की एक प्रचंड कंठस्नान घालून आपल्या विरोधकांचा नायनाट केला तर काय बहार होईल. परंतु असे इच्छित स्वप्न साकारण्यासाठी ते बहुदा कधीच प्रत्यक्ष पावले टाकीत नाहीत.

या उलट राजकीय खुनी इतके शहाणे नसतात. ज्या निष्ठुर कृत्यांची प्रथम ते केवळ स्वप्ने रंगवितात ती कृत्ये नंतर प्रत्यक्ष करताना त्यांचा पुष्कळ वेळा असा समज झालेला असतो असे वाटते की ते व त्यांचे पाठीराखे अशी कृत्ये पचवू शकतील. जगातील John Wilkes Booth सारखे लोक जेव्हा त्यांची दुष्कृत्ये करतात तेव्हा ते अशा भ्रामक समजुतीत असतात असे वाटते, की त्यांच्या बाजूने प्रचंड लोकमत जागृत होईल; ज्याचा ते खून करतात त्यांचा हुतात्मे म्हणून गौरव होण्याऐवजी त्यांची सार्वत्रिकपणे निंदा होईल; आणि खून करणारे स्वतः मात्र पकडले जाणार नाहीत व त्यांना शिक्षा होणार नाही.

अशा राजकीय खुन्यांच्या स्वतःच्या इच्छा आकांक्षाच बहुदा त्यांच्या जंतर-मंतर विचारसरणीच्या जन्मदात्या असतात. आणि त्यांच्यापैकी जे लोक, या ऐहिक जगात मिळणाऱ्या प्रायश्चित्तापासून निसटण्याची अपेक्षा करीत नाहीत त्यांना असे वाटत असते की कोणत्यातरी दिव्य-भव्य आयुष्यात (म्हणजे स्वर्गात की ज्या ठिकाणी त्यांच्यासारख्याच पुण्यात्म्यांचे राज्य असते !) त्यांना त्यांच्या सत्कृत्यांबद्दल बक्षिशी मिळेल. ही जंतर-मंतर विचारसरणी त्यांना खून करण्याचे बेत तडीस नेण्याइतपत हुशार बनविते खरी, पण तिचा उपयोग त्यांना निसटून जाण्याचे माफक बेत करण्यासाठी मात्र होत नाही. आणि बहुदा म्हणूनच राजकीय खुन्यांपैकी फारजण अतिशय लवकर पकडले जातात.

४. नैतिकतेचे अवास्तव स्तोम आणि वैरभाव

राजकीय खुनी जरी धडधडीतपणे अनीतिमान असतात (कारण ते खून हे एक असे कृत्य करतात की जे जगातील वेगवेगळ्या लोकांत सार्वत्रिकपणे

निंद्य मानले जाते.) तरी ते स्वत: नेहमीच नैतिकतेचा बडेजाव करतात व दुसऱ्यांना दोष देत असतात. ते आपल्या राजकीय-आर्थिक विरोधकांच्या फक्त मूलभूत तत्त्वांचीच निंदा करतात असे नाही; तर अशी तत्त्वे पुरस्कारल्या-बद्दल ते आपल्या विरोधकांवरच कोरडे ओढतात. अर्थात काही विशिष्ट तत्त्वे प्रतिपादल्याबद्दल विरोधकांची बदनामी करणे हे स्वमताचा फाजील दुराग्रह असल्याचे द्योतक असते. आणि आपण जे तत्त्वज्ञान चुकीचे आहे असे समजतो त्या तत्त्वज्ञानाला वाजवी विरोध करण्याशी याचा काहीच संबंध नसतो. किंबहुना असे करणे म्हणजे वाद मुद्यांवरून अतिरेकी हास्यास्पद टोकाला नेण्यासारखे आहे. आणि मी माझ्या Reason and Emotion in Psychotherapy या पुस्तकात दर्शविले आहे त्याप्रमाणे हा तर अर्थातच मूलत: विवेकशून्य, सत्ताशास्त्रीय विचार व वर्तन करण्याचा मार्ग झाला.

कारण समजा जरी घटकाभर असे मान्य केले की एखाद्या राजकीय पक्षाचा पुढारी काही विशिष्ट मतांचे प्रतिपादन करण्यात चूक करीत आहे (असे अर्थात त्याच्या विरोधकांना नेहमीच वाटत असते) तरी तोही एक प्रमादशील मनुष्यच आहे आणि म्हणून त्याला चूक करण्याचा अविच्छेद्य, जन्मसिद्ध अधि-कार आहे. शिवाय, तो भविष्यकाळात आपली मते जरूर बदलू शकणे शक्य असल्यामुळे तो स्वत: पूर्णत: चूक असू शकत नाही. त्याची तत्त्वे पूर्णपणे चूक असू शकतीलही, परंतु त्याची मते चुकीची आहेत असे म्हणण्याऐवजी तो चूक आहे असे म्हटल्याने आपण असे सूचित करतो की तो निखालस सर्वकाळ चूक आहे; आणि ही कल्पना सत्ताशास्त्रीय असल्याने ती सिद्ध करण्यास (किंवा खोडून काढण्यास) मार्ग नाही.

त्याचा दृष्टिकोण

ही गोष्ट उघड आहे की एखादा मनुष्य कोणत्याही एका क्षणी त्याचे जे काही विचार असतात त्याहून तो वेगळा व काहीतरी अधिक असतो. आणि म्हणून कोणत्याही एका क्षणी त्याची जी काही विचारसरणी असेल त्यासाठी त्याची पूर्णपणे निंदा करणे म्हणजे असे समजणे की तो आपली मते बदलणे शक्य नाही; आणि शिवाय असे करणे म्हणजे त्याचे पूर्णत: दोषदर्शक पद्धतीने व एककल्लीपणे मूल्यमापन करण्यासारखे आहे.

आणखी असे की एखाद्या मनुष्याची मते चूक आहेत म्हणून त्या माण-साला दोष देणे याची तार्किक परिणती म्हणजे आपण स्वत: जेव्हा चुकीचा विचार करतो तेव्हा स्वत:लाही दोष देणे; आणि अशा प्रकारे एखाद्या व्यक्तीने

जर दुसऱ्यांच्या प्रमादाकरता त्यांची निंदा करण्याचे काम स्वतःच्या अंगावर घेतले तर कोणतीच व्यक्ती अनंत काळपर्यंत भोगाव्या लागणाऱ्या नरकवासातून मुक्त राहणार नाही !

म्हणून जरी एखादी राजकीय व्यक्ती तिच्या मतांबद्दल व कृत्यांबद्दल संपूर्णपणे चूक आहे असे बिनचूकपणे सिद्ध करता आले तरी (असे अर्थात कधीच सिद्ध करता येणार नाही कारण नंतरचा इतिहास असे सिद्ध करू शकेल की ती व्यक्ती अगदी बरोबर होती) तिचा व्यक्ती म्हणून धिक्कार करणे हे तितकेच चुकीचे आहे; व शिवाय तसे करणे म्हणजे कमालीचे नीतिमार्तंड-पणाचे लक्षण आहे. मनुष्य असणे म्हणजेच चूक करणे. आणि आपल्यापैकी प्रत्येकाला चुकारतट्टू असण्याचा अविच्छेद्य अधिकार दिला नाही, असे चुकार तट्टू असल्याबद्दल आपला व्यक्ती म्हणून धिक्कार केला, किंवा क्रूरपणे आपल्याला शिक्षा केली तर व्यक्तीचे स्वतःबद्दलचे विचारस्वातंत्र्य म्हणजे एक थट्टा–मस्करीच होईल; आणि मग थोड्याच काळात कट्टर दुराग्रह आणि प्रबोधनशत्रुत्व यांचे साम्राज्य पसरेल.

राजकीय खुनी मूलतः फरक जाणू शकत नाही तो नेमक्या याच गोष्टीचा की मनुष्याने प्रमाद करणे ही झाली एक गोष्ट तर त्या प्रमादाबद्दल व्यक्ती म्हणून त्याची निंदा करणे, त्याला शिक्षा करणे व त्याचे अवमूल्यन करणे ही झाली वेगळी गोष्ट. राजकीय खुनी हेकेखोरपणे व अधिकारवाणीने इतरांना दोष देऊ इच्छितो; तो असा हट्ट धरतो की त्याची स्वतःची मते पूर्णपणे बरोबर समजली गेली पाहिजेत; आणि इतर प्रत्येकाची मते निखालसपणे भ्रामक आहेत. सर्व मानवी कृत्यांचा तो स्वतः सर्वोच्च न्यायाधीश होण्याचा हेका धरतो. आणि जे कोणी त्याच्याशी मतभेद दर्शवितील त्यांना तो अतिशय अमानुष व कनिष्ठ (आणि बहुदा अस्तित्वातच नसलेल्या) पातळीवर नेऊन ठेवतो. तो पूर्णपणे निर्दय असतो, खंतरहित असतो; आणि नेहमी नीतीचा बडेजाव करून इतरांचा धिक्कार व द्वेष करीत असतो. परिणामतः त्याची जी पोरकट फुशारकी दृष्टो-त्पत्तीस येते ती म्हणजे त्याच्या मानसिक विकृतीचे लक्षण असते.

५. तीव्र व्याजग्रस्तता

राजकीय खुनी इतरांची विरोधी मते अजिबात सहन करू शकत नाही; आणि जिथे आपल्या स्वतःच्या मतांविरुद्ध असलेली मते ऐकली जातील व प्रचारात राहतील अशा अनिश्चित व अशाश्वत जगाला तोंड देण्यास आपण असमर्थ आहोत असे जाणीवपूर्वक अथवा अबोधपणे त्याला वाटत असल्यामुळे

अनुक्रमणिका

तो मूलतः कमालीचा चिंताग्रस्त मनुष्य असतो. इतकेच नव्हे तर तो सदैव शाश्वतीचा आग्रह धरीत असतो कारण त्याला भीती वाटत असते की ज्या विश्वात मुळी निश्चितपणा अथवा शाश्वती नाही तिथे तो यशस्वी रीतीने जीवन जगू शकणार नाही.

त्याचा शेखमहमदी स्वभाव

त्याची प्रौढी म्हणजे काही प्रमाणात त्याच्या अंतस्थ दुर्बळतेची दुसरी बाजू असते. नव्हे ही प्रौढी म्हणजे एक प्रकारे आपल्या न्यूनत्वाच्या भावने-विरुद्ध त्याने उभी केलेली संरक्षणात्मक तटबंदी असते. त्याला अशी भयंकर भीती वाटत असते की लोकांना त्याची ही न्यूनता समजेल व ते त्याचा फायदा घेतील म्हणून तो विकृतपणे स्वतःची निकृष्ट प्रतिमा इतरांवर प्रक्षेपित करतो. तो अशी कल्पना करू लागतो की इतर लोक त्याच्याविरुद्ध कट अथवा कार-स्थान करीत आहेत. आणि इतरांकडून त्याला प्रत्यक्ष अपाय होण्याअगोदरच तो त्यांना ठार मारण्यास उद्युक्त होतो.

वर जे चित्र रेखाटले आहे त्यावरून असे दिसेल की राजकीय खुनी स्थिरभ्रम विकृतीने (Paranoid Schizophrenia) भंजित झालेला असतो. आणि जर तो अगदी नेमका या गटात मोडत नसेल तर तो निदान इतका कमालीचा प्रक्षुब्ध माणूस असतो की ज्याला स्वतःबद्दल व इतरांबद्दल सरळ विचार करता येत नसतो: आणि ज्याने लहानपणापासून सामान्यतः कमालीचे अव्यवस्थित, समाज-विरोधी व दंगेखोर आयुष्य जगलेले असते.

एकलकोंडा ओसवाल्ड

उदाहरणार्थ, Lee Harvey Oswald पाहा. तो अगदी एकलकोंडा मनुष्य होता. त्याला शिस्तीचा तिटकारा होता. शाळेत असताना तो नेहेमी अस्वस्थ व कंटाळलेला असे. जरी तो सर्वसामान्य माणसांपेक्षा बराच जास्त बुद्धिमान होता तरी तो अभ्यासाची अळमटळम करीत असे. त्याला वाटत असे की त्याचा व त्याच्या कुटुंबियांचा समाजाकडून छळ होत आहे. तो साम्यवादी विचारसरणीचा कडवा अनुयायी होता. परंतु त्याने अमेरिकन नागरिकत्व सोडून देण्याचे ठरविले तेव्हा रशियाकडून मान्यता मिळविण्यास तो असमर्थ ठरला. तो केस गळण्याच्या चिंतेने जेरीस आला होता; आणि केस गळण्याचे कारण तो सूचकपणे रशियातील कडक थंडी असे देत असे. काही नोकरी-धंदा टिकवून धरण्यास तो असमर्थ होता कारण जे काम वस्तुतः त्याला सुलभतेने समजणे शक्य होते ते करण्याची त्याची असमर्थता ! तो इतक्या संशयखोरपणे

वागत असे की ज्या ध्येयासाठी काम करण्याची त्याची इच्छा होती त्या ध्येयासाठी झिजणारी माणसे त्याच्याशी कोणताही संबंध ठेवण्यास नाकारत होती. आणि एकूण तो सामान्यतः जीवन-पराङमुखपणे, बेजबाबदारपणे व शिरजोरपणे वागत असे.

जरी 'मानसिक रोग' या कारणासाठी तो कधीही रुग्णालयात दाखल झालेला नव्हता तरी तो Schizophrenia च्या सीमेवर होता आणि अगदी लहानपणापासून गंभीरपणे उन्मार्गगामी होता याबद्दल संशय घेण्यास जागा दिसत नाही.

बहुतेक राजकीय मारेकरी असाधारणतः विकृतनस (Neurotic) किंवा विकृतचित्त (Psychotic) असतात असे जरी गृहीत धरले तरी प्रश्न राहतो तो असा की त्यांचे काय केले पाहिजे? विशेषतः खून अथवा इतर काही मोठा गुन्हा केल्यानंतर ते पकडले जातात तेव्हा त्यांना काय करावे? या प्रश्नाला स्पष्ट उत्तर असे दिसते : त्यांना फाशी न देणे; किंवा त्यांना जन्मभर तुरुंगात डांबून न ठेवणे; किंवा त्यांच्या गुन्ह्यांबद्दल त्यांना मुद्दाम शिक्षा न करणे. उलट ते परत अशी कृत्ये करू शकणार नाहीत म्हणून त्यांना सुरक्षित कोठडीत ठेवावे; त्यांच्यावर मानसिक किंवा इतर कोणतातरी सयुक्तिक उपचार करावा म्हणजे ते खूपसे सुधारतील (जर कधी सुधारणे शक्य असेल तर!) व त्यांना कालांतराने मुक्त करता येईल. त्यांच्यावर उपचार करण्याची ही शिफारस करण्यास जी कारणे आहेत त्यांपैकी काही खालील प्रमाणे आहेत :

१) जे लोक भावनिकदृष्ट्या गंभीरपणे प्रक्षुब्ध झालेले असतात ते खऱ्या अर्थाने स्वतःच्या कृत्यांना जबाबदार नसतात– मग ती कृत्ये कितीही भयंकर असोत. कारण अशा लोकांना स्वतःच्या मानसिक विकृतीनुसार वागणे जवळ जवळ भाग पडत असते. जर त्यांची इच्छा असती तर ते वेगळ्या प्रकारे वागू शकले असते असे म्हणणे हे कमालीचे अव्यवहार्य व हास्यास्पद आहे. एक तर असे की त्यांच्या मनोविकृतीमुळे त्यांना वेगळ्याप्रकारे वागण्याची इच्छाच नसते; आणि राजकीय खुनी व उरलेले आपण सर्व यांच्यातील मूलभूत फरक असा की आपल्याला आपल्या घातकी ऊर्मींना वाट करून देण्याची इच्छा नसते तर उलट त्यांची तशीच इच्छा असते.

दुसरी गोष्ट अशी की काही गंभीरपणे प्रक्षुब्ध झालेल्या माणसांना (आणि यात काही राजकीय मारेकऱ्यांचाही समावेश होतो) ते करतात

तसली दुष्कृत्ये करण्याची खरोखर इच्छा नसते. इतकेच नाही तर दीर्घ काळ ते लोक अशी दुष्कृत्ये करण्यापासून स्वतःला परावृत्त करण्याचा आटोकाट प्रयत्न करीत असतात. परंतु त्यांच्यात खोलवर रुतलेल्या ऊर्मींमुळे ते इतके झपाटलेले असतात की त्यांचा स्वतःच्या बाह्य वर्तणुकीवरील ताबा नाहीसा झालेला असतो आणि अखेर जी गोष्ट त्यांना कधी कधी तिरस्करणीय वाटते तीच नेमकी ते करून बसतात.

२) एखाद्या राजकीय मारेकऱ्याला त्याचे विकृत विचारमंथन स्वतःच्या कोणातरी राजकीय विरोधकाचा खून करण्यास अगदी शब्दशः भाग पाडत नसेल आणि जो खून करण्याचे त्याने आकसपूर्वक ठरविलेले असते त्या खुना-संबंधी कारस्थान करण्याइतपत त्याच्या व्यक्तित्वाचे एकात्मीकरण शाबूत असले तरी एक गोष्ट खरी की त्याच्या सर्वसाधारण विचार करण्याच्या पद्धतीत काहीतरी असा मूलभूत बिघाड झालेला असतो की ज्यामुळे त्याला वाटते की घातपात करून दांडगाईने खरेच काही चांगले होईल आणि त्याच्या विरोध-कांनी जी शृंगापत्ती समाजावर लादली आहे त्यातून सुटण्याचा तो एकमेव मार्ग आहे.

राजकीय खुनी-सदैव हटवादी माणूस

वर म्हटल्याप्रमाणे राजकीय खुनी हा बहुदा नेहमीच हटवादी असतो. आणि त्याच्या विचार करण्याच्या पद्धतीत जो बिघाड झालेला असतो तो म्हणजे तर प्रक्षुब्ध माणसाची अपरिहार्य खूणच आहे. म्हणून त्याच्या तत्त्वांचे व कृत्यांचे मूल्यमापन त्याच्या या मानसिक विकृतीच्या संदर्भातच केले पाहिजे.

३) उघडपणे ज्याला चित्तविकृती अथवा वेड म्हणता येईल अशी स्थिती अथवा वेडाच्या सीमारेषेवरील स्थिती ही केवळ बालवयातील परिस्थितीमुळे किंवा नंतरच्या परिस्थितिजन्य घटनांच्या दबावामुळे निर्माण होत नाही असे मानण्यास जागा आहे. कारण अशा विकृतींच्या मुळाशी काही स्पष्ट आनुवंशिक किंवा प्रकृतिजन्य घटक असतात.

चित्तविकृत किंवा वेडे लोक जन्मजात वेडे असतात आणि ते तसे घडविलेही जातात. हे जर खरे असेल तर जे लोक मानसिक व शारीरिकदृष्ट्या कमनशिबी असतात ते स्वतःच्या विकृत वर्तनास क्वचितच जबाबदार असतात. म्हणून त्यांना अशा वर्तनाबद्दल कधीही दोष देता कामा नये. शिवाय जरी दुसरीच सिद्धांत-कल्पना अखेर खरी असल्याचे सिद्ध झाले आणि असे दिसून आले की मनोविकृत लोक जसे असतात तसे ते केवळ परिस्थतीच्या प्रभावामुळे बनतात

तरी हे उघड आहे की मानसिकदृष्टया विकृत होण्याचे ठरवून काही त्यांनी स्वतःला वाढविलेले, जोपासलेले नसते. त्यांच्या भ्रमिष्टपणाला जर कोणी जबाबदार असेलच तर ज्या व्यक्तींनी व समाजाने त्यांना वाढविले, मोठे केले त्या व्यक्ती किंवा तो समाज होय. आणि त्यांच्या गुन्ह्यांबद्दल जर कोणाला शिक्षा करावयाची असेलच तर तर्कशुद्धपणे पाहता अशा राजकीय खुन्यांना न करता त्यांना मुळात चिथवणूक देणाऱ्या व्यक्तींना व समाजाला दिली पाहिजे.

४) माणसांना चित्तविकृत होण्यास प्रवृत्त करण्यास कोणतेही जैविक अथवा परिस्थितिजन्य घटक कारणीभूत असोत; त्यांची कृत्ये व त्यांच्या विकृतीमुळे ते ज्या दिशेने खेचले जातात त्या दिशा मात्र बऱ्याच प्रमाणात ते ज्या समाजात राहतात त्यानुसार प्रभावित होत असतात. म्हणून रशियातील एखादी व्यक्ती स्थिरभ्रम विकृतीने (Paranoid Schizophrenia) ग्रासली असेल तर तिचा कल असा वाटण्याकडे असतो की शासनाचे गुप्त पोलिस तिच्या मागे आहेत. आणि अशीच व्यक्ती अमेरिकेत असेल तर तिला भीती वाटते की सार्वजनिक पोलिस किंवा F. B. I चे प्रतिनिधी तिच्या पाठीशी लागले आहेत. जर एखाद्या देशात पोलिसदलच नसेल तर अशी व्यक्ती नक्कीच तिचा छळ करणारा दुसरा समूह शोधून काढील.

त्याचप्रमाणे जो मनुष्य स्वतःचा व इतरांचा द्वेष करण्याच्या प्रवृत्तीने जन्मला आहे किंवा वाढविलेला आहे तो जर अशा समाजात वाढला की जो समाज वैरभावाला प्रोत्साहन देतो इतकेच नव्हे तर वैरभाव ईश्वरतुल्य मानतो, तर तो मनुष्य आणखीनच अधिक खुनशी होईल.

परंतु जो समाज अशी शिकवण देतो की अगदी पराकोटीच्या चुका करणाऱ्या माणसांनाही चूक करण्याचा अधिकार आहे आणि कोणताही मनुष्य खरे पाहता दोषार्ह, नालायक किंवा द्वेषजनक नाही तर अशा समाजात वाढलेला मनुष्य इतका खुनशी होणार नाही.

ज्या देशात क्रोध व हिंसाचार यांना विशेषेकरून उत्तेजन दिले जाते; (उदाहरणार्थ, आपल्या सिनेमातून व चित्रवाणीवरून सर्रास दिसणारे हाणामारीचे व झोटिंगशाहीचे प्रयोग पाहा) जिथे राजकीय व्यक्तीचे शाब्दिक खून यामध्ये काहीच नावीन्य नाही; (उदाहरणार्थ, आपल्या डाव्या किंवा उजव्या दोन्ही पक्षांद्वारे केल्या जाणाऱ्या भाषणांकडे व अग्रलेखांकडे नजर टाका) जिथे नीतिमार्तंडांना उधाण आले आहे; (आपल्या धर्मातून, शाळांतून व

न्यायालयांतून चालू असलेल्या 'झालेच पाहिजे', 'असलेच पाहिजे' इत्यादी गर्जनांमधील अबाधित 'च' कडे नजर टाका) आणि जिथे आपणापैकी सर्वांना पातकी माणसांच्या दुष्कृत्यांचीच नव्हे तर त्या माणसांचीही निंदा करण्यास हटकून उद्युक्त केले जाते; आणि जिथे आपल्याला एखाद्या लेखकाच्या मतांचाच नव्हे किंवा वक्त्याच्या विचारांचाच नव्हे तर त्या लेखकाचा किंवा त्या वक्त्याचा तिरस्कार करण्यास चेतवून दिले जाते तिथे आपण कोणती अपेक्षा करावी ? तिथे आपण अशीच अपेक्षा करणे सयुक्तिक होईल की आपल्यापैकी जे लोक विकृत नाहीत त्यांच्यातही माथेफिरूपणे द्वेष करणाऱ्या व खुनशीपणे सूड घेणाऱ्या लोकांचीच प्रजा निर्माण होईल; आणि आपल्यातील अतिशय प्रक्षुब्ध लोकांना वारंवार गुन्हे करण्यास भाग पाडण्यात येईल !

प्रेमाने प्रेम मिळते

वेगळ्या शब्दात म्हणजे माझा असा दावा आहे की ज्याप्रमाणे प्रेम दिल्याने प्रेम मिळते तसेच वैर आणखी वैरच उत्पन्न करते. आणि जितके Oswald व Ruby सारखे खुनी आपण वाढवितो त्यांना आपणच सर्व जबाबदार असतो; आपल्यापैकी जे लोक आपले सहकारी व सार्वजनिक व्यक्ती आपल्या इच्छेप्रमाणे वागत नाहीत म्हणून नेहमी क्षुब्ध होतात व त्यांच्यावर क्रोध पाखडतात ते तर विशेष करुन जबाबदार असतात.

हे जर खरे असेल, आणि जे खून झालेले, आपणा सर्वांनाच नेहमी आवडतील, असे खून जे संगीनधारी लोक आपलीच शिकवण फक्त तर्कशुद्धपणे अगदी टोकाला नेऊन प्रत्यक्ष करतात, त्यांच्या इतकेच द्वेषाची शिकवण दिल्याबद्दल आपणही जबाबदार असू तर अशा मारेकऱ्यांना दोष देणारे आपण कोण ? जर राजकीय व इतर तऱ्हेचे खून व हिंसाचार यांचे निर्मूलन करण्याची आपली खरोखरच इच्छा असेल तर प्रथम आपण आपल्या वैरभाव निर्माण करणाऱ्या तत्त्वप्रणालींचे निरीक्षण करावयास नको काय ? आणि आपल्या तत्त्वप्रणालीत माजलेले जंगल स्वच्छ करावे हे योग्य नाही काय ?

५) खरे म्हणजे जर आपण राजकीय खुन्यांना फासावर चढविले तर ते कमालीचे अन्याय्य ठरेल. कारण जरी जगातील सर्व Hitler त्यांच्या दुष्कृत्यांना जबाबदार असतात, (कारण Hitler व Eichmann सारखे लोक काही ठार वेडे नव्हते. आणि तत्त्वतः तरी त्यांनी जे काही केले तसे करण्यापासून ते स्वतःला परावृत्त करू शकले असते) तरी ते जसे होते तसे असण्यास त्यांच्या

विषयी समाजातील बहुतेक लोकांच्या मनात निंदा व पूर्णपणे तिरस्कार करण्याची जी वृत्ती होती तिची बऱ्याच प्रमाणात मदत झालेली असणार.

जर Hitler ला लहानपणी त्याच्या न्यूनतेबद्दल व अनौरसतेबद्दल निर्दयपणे छळले नसते, आणि जे लोक त्याच्या राजकीय मतांच्या विरुद्ध होते त्यांनी त्याचा व्यक्तिशः द्वेष केला नसता तर असे मानावयास कारण आहे की त्याने कधीही आत्मसंरक्षणासाठी आणि शेखमहमदीपणे लक्षावधी ज्यू व इतर अनार्यांची निर्घृणपणे कत्तल केली नसती. म्हणून त्याने केलेल्या गुन्ह्यांपैकी बरेचसे गुन्हे करण्यास ज्या समाजानेच त्याला भाग पाडले त्या समाजाने व्यक्ती म्हणून त्याला सोलून काढणे व व्यक्ती म्हणून त्याच्या मूल्याला काळिमा फासणे हे कमालीचे अयोग्य व अन्यायाचे आहे. निंदेतून जन्मणाऱ्या द्वेषातून परिणामी हिंसाचार उद्भवतो; व हिंसाचारामुळे आणखी वैरभाव जन्माला येतो. असे हे दुष्टचक्र जगातील जवळ जवळ सर्व समाजात अनंत काळापासून चालत आले आहे व ते अगदी आजही आपली सोबत करीत आहे. ते थांबविण्याचा फक्त एकच मार्ग आहे. तो मार्ग म्हणजे जगातील राजकीय मारेकऱ्यांना पूर्णपणे समजून घेणे; आणि त्यांनी केलेल्या कृत्यांबद्दल त्यांना जबाबदार धरून सुद्धा त्यांची व्यक्तिशः निंदा न करणे.

Eichmann बद्दल बोलायचे झाले तर असे म्हणता येईल की वस्तुनिष्ठपणे व विकारवश न होता तो चूक होता हे सिद्ध करून व नंतर त्याच्यावर मानसशास्त्रीय दृष्ट्या उपचार करून तो भविष्यकाळात कमी चुका करील असे प्रयत्न करण्याऐवजी केवळ शिक्षा म्हणून त्याला ठार मारले तर इस्राइल मधील ज्यू लोक नक्कीच ज्यू-द्वेषाला चिरस्थाई करण्यास मदत करतील. आणि त्यामुळे ज्यू–द्वेषकांबद्दलच्या द्वेषाला चेतवणी मिळेल; फिरून ज्यू–द्वेषाला उधाण येईल; व असे हे दुष्टचक्र चालूच राहील.

अतएव कित्येक महत्वाच्या कारणांकरता कोणत्याही खऱ्या विचार करणाऱ्या माणसाला स्पष्टपणे एक गोष्ट लक्षात येईल. ती अशी की राजकीय खुनी निःसंशयपणे चुकलेले असतात; परंतु प्रत्येक मनुष्याप्रमाणे त्यांना सुद्धा चूक असण्याचा अविच्छेद्य अधिकार असला पाहिजे; आणि त्यांना व्यक्तिशः दोष देणे अथवा शिक्षा करणे, त्यांच्या प्रमादशीलतेबद्दल त्यांचा कोणत्याही प्रकारे सूड घेणे योग्य नाही. परंतु आपणापैकी बहुतेक जण John Wilkes Booth किंवा Lee Harvey Oswald आणि त्यांच्या समानधर्मीयांच्या बद्दल बोलताना मुळी विचारच करीत नाहीत. अथवा आपण अशा निकृष्ट दर्जाचा

विचार करतो की ज्याला आपण बहुतेक वेळा ' भावनात्मक ' असे नामाभिधान देऊन क्षम्य समजतो.

समयोचित भावना

ज्यावेळी राष्ट्रपतींच्या खुनाच्या बातमीने आपल्याला धक्का बसतो तेव्हा एक कर्तबगार व शूर राष्ट्रपिता हरपल्याबद्दल आपल्याला अतिशय खंत वाटणे व त्यांच्या पत्नीबद्दल व मुलांबद्दल गाढ सहानुभूति वाटणे हे यथोचितच आहे. परंतु अशा वेळी ज्याने खून केला त्याला; आणि त्याच्याशी निकट परिचय असलेल्या कोणालाही शिक्षा करण्याची पिसाट, खुनशी ऊर्मी वाटणे हे योग्यही नाही आणि शहाणपणाचेही नाही. किंबहुना असे वाटणे म्हणजे कमालीचा निकृष्ट व अविवेकी विचार करणे होय. आणि प्रत्यक्ष राजकीय खुनी नेमक्या याच तऱ्हेच्या मूर्ख विचारसरणीचा, आत्मद्वेष करणारा, अपरिपक्व, जंतर-मंतर विचारसरणीचा, कमालीचा चिंताग्रस्त व दुराग्रही नीतिमातंड असतो ही एक विचित्र दैवलीलाच नव्हे काय ?

◆ ◆ ◆

अनुक्रमणिका

प्रा. रंगनाथ कौलगुड

विश्रांतीपेक्षा बदल बरा

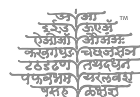
शाळकरी मुलांच्या निबंधांतून 'कामात बदल म्हणजेच विश्रांती' हे चमकदार वाक्य वारंवार आढळते. मुलांना आळशीपणाचा वारा लागू नये म्हणून मास्तरमंडळीही कदाचित या युक्तिवादाचा उपयोग करत असतील ! तो कितपत खरा आहे यासंबंधी अलीकडे काही संशोधकांनी माहिती जमविण्यास सुरुवात केली आहे. त्यांच्यामते कामातील बदल हा नुसता विश्रांतीच्या बरोबरीचा नसून तो विश्रांतीच्यापेक्षा अधिक श्रेयस्कर आहे. म्हणूनच लेखाला 'विश्रांतीपेक्षा बदल बरा' असे समर्पक शीर्षक दिले आहे.

बुद्धीची व्याख्या अनेक प्रकारे करता येते. एक व्याख्या अशी : एखाद्या घटनेसंबंधी ज्या स्वाभाविक प्रतिक्रिया होतात त्यांच्यामध्ये पूर्वीच्या अनुभवांच्या आधारे बदल घडवून आणण्याचे सामर्थ्य म्हणजे बुद्धी. वेगळ्या शब्दांत सांगावयाचे म्हणजे बुद्धीच्या आधारे माणसाला दोन अगदी वेगवेगळ्या वाटणाऱ्या घटनांमधील साम्य शोधता येते. झाडावरून खाली पडणारे सफरचंद पाहणारा न्यूटन हा पहिला माणूस नव्हता. ती घटना अगदी साधी व नित्याची होती; परंतु न्यूटनच्या बुद्धीचा चमत्कार असा होता की त्याला सफरचंदाचे खाली पडणे ही एक एकाकी घटना वाटली नाही. उलट त्या घटनेमध्ये व चंद्राच्या पृथ्वीभोवतीच्या परिभ्रमणामध्ये एकच एक भौतिक सत्य आहे असा त्याला विश्वास वाटला व तो विश्वास त्याने आपल्या सुप्रसिद्ध गुरुत्वाकर्षणाच्या नियमामध्ये प्रगट केला. अशा तऱ्हेने न्यूटनने पडत्या फळाची आज्ञा एका विलक्षण रीतीने पाळली !

सैद्धान्तिक विज्ञानामध्ये निरनिराळ्या वरवर असंबद्ध वाटणाऱ्या नैसर्गिक घटनांना एका सूत्रात गोवण्याचा खटाटोप नेहमी चालत असतो. किंबहुना वैज्ञानिक पद्धतीचे ते एक वैशिष्ठ्यच आहे म्हणानात. असे सूत्र एकदा सापडले की त्यातून एक विचारधारा निघते. तिच्या आश्रयाखाली संशोधकांचा एक गट निर्माण होतो. साहजिकच तो मग अधिक अलिप्त बनत जातो.

कोणत्याही संशोधन क्षेत्रात एकाच दृष्टिकोणाच्या संशोधकांपेक्षा निर-निराळ्या पार्श्वभूमींचे संशोधक असले तर त्यांच्या हातून काहीतरी भरीव व

अनुक्रमणिका





प्रभावी संशोधन पार पडण्याची शक्यता असते. कारण अशा संशोधकांची नैसर्गिक घटनांच्या कडे पाहण्याची दृष्टि वेगवेगळी असते. त्यामुळे जे इतरांना दिसणार नाही ते त्यापैकी एकाला दिसू शकेल ! किंबहुना एखाद्या संशोधकाला आपली संशोधक बुद्धी ताजीतवानी ठेवायची असेल तर त्याने आपले लक्ष केवळ एका क्षेत्रापुरतेच मर्यादित ठेवू नये. एकाच क्षेत्रात विशेषज्ञ म्हणून राहण्यापेक्षा क्षेत्रात बदल केल्यास त्याला आपल्या बुद्धीचा तजेला राखता येतो.

एक समज असा आहे की संशोधनाचे काम केवळ तरुणांचे आहे. कारण अभिनव संशोधन करणाऱ्या बव्हंशी व्यक्ती तिशीच्या आतल्या असतात. आणखी एक समज म्हणजे एका व्यक्तीकडून एकच एक अभिजात संशोधन कार्य घडते. उदाहरणार्थ डॉ. आइन्स्टाइनने सापेक्षतावाद शोधून काढला. परंतु त्या तोडीचा दुसरा कोणताही सिद्धान्त त्याला मांडता आला नाही. याचे एक कारण असे असू शकेल की डॉ. आइन्स्टाइन केवळ आपल्या क्षेत्रात गुंतून पडला. जर का त्याने आपली प्रतिभा जरा वेगळ्या क्षेत्रात वापरली असती तर कदाचित त्याच्या हातून आणखी एखादे महान संशोधनकार्य पार पडले असते !

वरील विवेचनाचा अर्थ असा की केवळ एकाच विचारधारेचा अखेर-पर्यंत पाठपुरावा करण्यामध्ये संशोधकाच्या प्रतिभेला पूर्ण वाव मिळतोच असे नाही. एका विवक्षित मर्यादेपर्यंत संशोधन पार पडल्यानंतर प्रतिभेला विश्रांतीच घ्यावी लागते. कारण उरलेली कामे बारिकसारिक असतात व त्यांच्यासाठी बुद्धीला फार मोठे आव्हान स्वीकारावे लागत नाही. म्हणून प्रतिभेला सदाबहर राहण्यासाठी विश्रांती योग्य नव्हे. संशोधन क्षेत्रातच बदल हवा. असा बदल केव्हाही श्रेयस्करच ठरतो. उदाहरणार्थ George Cayley हा हवाचलन शास्त्राचा उद्गाता आपल्या सत्तरीतही महत्त्वाचे संशोधन कार्य करीत होता. Bragg या भौतिक शास्त्रज्ञाने ४० व्या वर्षी संशोधन कार्य सुरु केले व दहा वर्षानंतर नोबेल पारितोषक मिळविले. इथे विचार करण्यासारखा मुद्दा म्हणजे या वय झालेल्या व्यक्तींच्या मध्ये काही विशेष होते की ती सर्व त्यांच्या परिसराचा परिणाम. या बाबतीत बारकाईने विचार केला तर असे दिसते की त्यांच्या यशामध्ये परिसराने मोठा हातभार लावलेला आहे.

J. J. Thomson याला आधुनिक भौतिकशास्त्राचा उद्गाता म्हणतात. तो आपल्या संशोधन करणाऱ्या शिष्यांना एक विचित्र सल्ला देत असे. तो असा की कोणत्याही शिष्याने पहिल्या सहा महिन्यात स्वतःच्या संशोधन-समस्येवरचे कोणतेही लिखाण वाचू नये. केवळ स्वतःच विचार करावा. कारण दुसऱ्यांचे विचार एकदा वाचले की त्याचाच पगडा स्वतःच्या

मनावर पडतो. याचा परिणाम असा होतो की स्वतंत्र विचार सुचत नाही. Thomson चा हा सल्ला अर्थातच तारतम्याने घेतला पाहिजे. कारण कोणत्याही संशोधन कार्यात संदर्भ साहित्य गोळा केल्याशिवाय, वाचल्याशिवाय चालतच नाही. लक्षात ठेवण्याचा मुद्दा म्हणजे एकदा एका विशिष्ट रीतीने विचार करण्याची सवय जडली म्हणजे नवी रीत सुचणे कठीण होते. संशोधन कार्यात नेमके हे नडते.

आपल्या पाहण्यात असे अनेक संशोधक आले असतील की ज्यानी आपल्या कारकीर्दीला झकास सुरुवात केलेली असते परंतु पुढे त्यांच्या हातून काहीही घडत नाही. पी. एच्. डी चा त्याचा प्रबंध सर्वत्र गाजतो. एखादी महत्त्वाची नोकरीची जागाही त्यांना मिळते. आपल्या एकुलत्या एक कल्पनेचा ते चांगला विकास करतात व त्या विषयातील एक अधिकारी व्यक्ती म्हणून त्यांचा गवगवा होतो. सभा संमेलनांतून ते एक तज्ज्ञ म्हणून वावरतात. परंतु गंमत अशी होते की ते आपल्या कल्पनेतच गुरफटून बसतात. आपल्याच क्षेत्रात किरकोळ कामे करीत राहतात. बाह्य जगाला पारखे झाल्यामुळे नव्या क्षेत्रात जावे व नवीन काही संपादावे ही उमेद त्यांच्यांत उरत नाही.

याच संदर्भात एका थोर शिक्षकाने असे लिहून ठेवले आहे की एखाद्या व्यक्तीने एखाद्या विषयावर क्रमिक पुस्तक लिहिले की मग त्याने तो विषय स्वतः शिकविण्याचा खटाटोप करणे म्हणजे शुद्ध कालापव्यय आहे. कारण एकदा त्याने आपले ज्ञान पुस्तकाच्या चौकटीत मांडले म्हणजे मग त्याला त्या चौकटीचे बंधन विसरता येत नाही. म्हणूनच त्याला नवी मांडणी सुचत नाही. त्यामुळे त्याची व्याख्याने शिळी व निरस वाटली तर त्यात नवल कसले ?

आतापर्यंत जे विवेचन झाले ते गणिती पद्धतीने सुटसुटीत करून मांडता येईल. कोणत्याही व्यक्तीची कोणत्याही एका विषयातील नवीन ज्ञान ग्रहण करण्याची शक्ती त्या व्यक्तीच्या त्या विषयातील अज्ञानाच्या समप्रमाणात असते. याचा अर्थ असा की विषयाचे गाढ ज्ञान हे नव्या संशोधनाला उपकारक ठरत नाही. एखादा माणूस एखाद्या विषयात मुरला की त्याच्या विचारात अनिवार्यपणे तोचतोचपणा येतो. म्हणून विषयातील पारंगत किंवा तज्ज्ञ व्यक्ती संशोधक बनण्यास लायक ठरतेच असे नाही.

सारांश, एखाद्या विषयावर संशोधन करणाऱ्या व्यक्तीने काही ठराविक काळापर्यंतच कार्य करावे. त्यानंतर तो त्या विषयावर रेंगाळला तर त्याच्या बुद्धीची धार कमी होते. आता प्रश्न असा की हा काळ किती असावा ? तो

ठरविताना अर्थातच व्यक्तीचे वय लक्षात घ्यायला हवे. तरुणपणी पी. एच्. डी साठी तयारी करण्यातच ३-४ वर्षे घालवावी लागतात. वयस्कर माणसाचे प्रश्न मोठे असतात, त्यांची पार्श्वभूमी मोठी असते. त्यामुळे नवा विचार आत्मसात करण्यास त्याला अधिक वेळ लागतो. असे म्हणतात की एखाद्या कंपनीचा मॅनेजिंग डायरेक्टर म्हणून जम बसण्यास साधारणपणे ७ वर्षे लागतात. या सर्व अनुभवांचे एकत्रीकरण केल्यानंतर असे आढळते की व्यक्तीच्या वयाला ६ किंवा ७ या अंकाने भागल्यावर जो भागाकार येतो तेवढा काळ त्या व्यक्तीने एका क्षेत्रात घालवावा. नंतर त्या क्षेत्रात केवळ विश्रांती घेण्यापेक्षा संशोधन क्षेत्र बदलावे. हा एक केवळ संकेत आहे. त्याचा सार्वत्रिक नियम होऊ शकत नाही. दीर्घ व सखोल अनुभव टाकाऊ ठरत नाहीत. आग्रह एवढाच आहे की बुद्धीचा तजेला हा संशोधकाचा एकमेव आधार आहे. तो राखला पाहिजे.







श्री. व. ग. भदे

आधुनिक ज्योतिषशास्त्रीय निरीक्षणाची साधने

विज्ञानातील निरनिराळे सिद्धांत पडताळून पहाण्यासाठी प्रयोग करणे, निरीक्षणे नोंदविणे व त्यांवरून निष्कर्ष काढणे आणि जरूर लागल्यास मूळ सिद्धांतांत फेरबदल करणे, या पद्धतीने आधुनिक विज्ञानाच्या विविध शाखांचा विकास झालेला आहे. परंतु याला ज्योतिषशास्त्र अपवाद म्हणावे लागेल कारण ज्योतिषशास्त्रात प्रयोग करणे जवळजवळ शक्य नाही. केवळ निरीक्षणे घेऊन त्यांच्या आधारे सिद्धांत मांडणे एवढाच येथे अभ्यासाचा मार्ग आहे. तथापि मानवाने खगोलीय निरीक्षण करण्यासाठी अनेक नवनवीन साधनांचा शोध लावून निरीक्षणांची मर्यादा अनेक पटींनी विस्तृत केली आहे. त्यामुळे साध्या डोळ्याने खगोलाचे जेवढे निरीक्षण करता येते त्यापेक्षा कितीतरी बारकाईने व कितीतरी विस्तृत प्रमाणात या साधनांच्या द्वारे निरीक्षण करता येणे शक्य झाले आहे. प्रस्तुत लेखात या साधनांच्या विकासाचा इतिहास थोडक्यात देण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.

प्राचीन काळापासून नुसत्या डोळ्यांनी चंद्र, ग्रह, सूर्य व इतर काही तारे, नक्षत्रे यांचे मानवाने निरीक्षण करून गणिताच्या आधारे त्यांच्या गतीसंबंधी निरनिराळे सिद्धांत मांडले. पण या आकाशस्थ गोलांच्या स्वरूपाविषयी, त्यांच्या अंतरांविषयी व त्यांच्या अंतर्गत रचनेसंबंधी मानवाला नुसत्या डोळ्यांनी माहिती मिळणे शक्य नव्हते, परंतु त्यांसंबंधी कुतूहल व जिज्ञासा मात्र प्रबळ होती. या दृष्टीनेच १६०९ साली लागलेला दुर्बिणीचा शोध क्रांतिकारक ठरला. गॅलिलिओ या प्रसिद्ध इटालियन शास्त्रज्ञांनी दुर्बिणीच्या साहाय्याने चंद्रावरील खळगे व पर्वत, गुरूचे उपग्रह इत्यादींचे निरीक्षण केले आणि अशा प्रकारे मानवी डोळ्यांना नवी दृष्टी प्राप्त करून दिली. मानवी डोळ्यांशी तुलना करता आज जगातील सर्वांत मोठी असलेली मौंट पॅलोमार येथील २०० इंची दुर्बीण ताऱ्याच्या प्रतिमेची दीप्ती सुमारे १० लक्ष पट वाढवू शकते. रशियात २३६ इंची दुर्बीण तयार करण्याचे काम चालू आहे. पण

अनुक्रमणिका

प्रकाशाचे वातावरणात होणारे शोषण व वातावरणाच्या तपमानात होणारे बदल यांमुळे दुर्बिणीचे आकारमान वाढविण्यावर मर्यादा पडतात.

मात्र प्रतिमेचे आकारमान वाढविणे व तिची दीप्ती वाढविणे एवढीच दुर्बिणीची उपयुक्तता मर्यादित नाही. न्यूटन यांनी त्रिकोणी लोलकाच्या साहाय्याने प्रकाशाचे सप्तरंगांत पृथक्करण करता येते असे १६६६ मध्ये दाखविले; त्याच वेळी दुर्बिणीच्या उपयुक्ततेत भर पडण्याच्या दृष्टीने पहिले पाऊल पडले. लोलकाद्वारे सूर्यप्रकाशाचे ('पांढऱ्या प्रकाशाचे') पृथक्करण होऊन प्रत्येक रंगाच्या तरंगाचे निरनिराळ्या प्रमाणात वक्रीभवन होते व वर्णपट मिळतो. कमी तरंगलांबी असलेल्या जांभळ्या रंगाचे सर्वांत अधिक वक्रीभवन होते, तर जास्त तरंगलांबीच्या तांबड्या रंगाचे सर्वांत कमी होते.

पूर्वीच्या दुर्बिणींद्वारे रंगीत वलयांनी पुसट होणाऱ्या प्रतिमा मिळत असत व याचे कारणही न्यूटन यांच्या शोधामुळे पुढे लक्षात आले. न्यूटन यांनी हा दोष काढून टाकण्याचे बरेच प्रयत्न केले पण त्यात यश न आल्याने शेवटी त्यांनी भिंगाच्या ऐवजी अंतर्गोल आरसा वापरून दुर्बीण तयार केली. या दुर्बिणीत सर्व तरंगलांबींचे किरण सारख्याच प्रमाणात परावर्तित होत असल्यामुळे रंगीत पुसट प्रतिमा मिळण्याचा दोष टळला.

१७५७ साली जॉन डॉलंड यांनी वर्णपट निर्माण करण्याची एकमेकांची प्रवृत्ती नाहीशी करणारी दोन निरनिराळ्या काचांची भिंगे तयार केल्यामुळे वक्रीभवन पद्धतीच्या दुर्बिणी पुन्हा लोकप्रिय होऊ लागल्या. १८९७ साली अशा प्रकारची सर्वांत मोठी ४० इंची दुर्बिण अमेरिकेतील यर्किझ वेधशाळेत बसविण्यात आली. परंतु यापेक्षा मोठ्या वक्रीभवन प्रकारच्या दुर्बिणी करता येणे शक्य नाही. कारण मोठ्या आकारमानाच्या भिंगांमुळे त्यांत प्रकाशाचे अधिक शोषण होईल तसेच बहिर्गोल भिंगाचे वजन मध्यभागी केंद्रित होत असल्यामुळे काही ठराविक मर्यादेपलीकडे मोठी भिंगे तयार करणे शक्य होणार नाही. यामुळे हल्लीच्या सर्व मोठ्या दुर्बिणी परावर्तक प्रकारच्याच आहेत.

१८५४ साली फ्राउनहोफर या जर्मन शास्त्रज्ञांनी सूर्यप्रकाशाची शलाका एका अरुंद फटीतून नेऊन मग एका लोलकावर पाडली व त्यामुळे या फटीच्या अनेक प्रतिमा मिळून वर्णपट मिळविला. फ्राउनहोफर यांनी वापरलेले लोलक अतिशय उत्कृष्ट प्रकारचे होते व त्यामुळे अगदी ठळक अशा फटींच्या प्रतिमा मिळाल्या. मात्र काही ठिकाणी प्रतिमा मिळत नाहीत असे त्यांना आढळून

आले. जर काही विशिष्ट तरंगलांबीचा प्रकाश सूर्यकिरणांत नसला, तर त्या ठिकाणी वर्णपटात गडद रेषा मिळतात असे त्यांना दिसून आले. फ्राउनहोफर यांनी अशा ७०० हून अधिक गडद रेषा शोधून काढल्या व या रेषा 'फ्राउन-होफर रेषा' या नावानेच ओळखल्या जातात. १८४२ मध्ये बेकरेल या फ्रेंच शास्त्रज्ञांनी प्रथम सौर वर्णपटाचे छायाचित्र घेतले. अशा छायाचित्रांमुळे वर्णपटांचा अभ्यास करणे अतिशय सुलभ झाले. अलीकडच्या आधुनिक उपकरणांच्या साहाय्याने सौर वर्णपटातील ३०,००० हून अधिक गडद रेषांची नोंद करण्यात आली असून त्यांच्या तरंगलांबीही मोजण्यात आलेल्या आहेत.

१८५० च्या सुमारास वर्णपटातील गडद रेषा या काही विशिष्ट तरंगलांबीच्या प्रकाशाचे विशिष्ट मूलद्रव्यांनी शोषण केल्यामुळे आणि प्रखर रेषा विशिष्ट मूलद्रव्यांनी विशिष्ट तरंगलांबीचा प्रकाश उत्सर्जित केल्यामुळे निर्माण झाल्या असाव्यात, असा विचार पुढे आला. १८५९ साली बुन्सेन व किरखॉफ या जर्मन शास्त्रज्ञांनी अशा प्रकारे मूलद्रव्ये शोधून काढण्याची एक पद्धत तयार केली. त्यांनी निरनिराळे पदार्थ तापवून प्रदीप्त केले व त्यांच्या प्रकाशाच्या साहाय्याने मिळणाऱ्या वर्णपटांचे निरीक्षण केले. या वर्णपटांतील प्रत्येक रेषेची (येथे उत्सर्जनामुळे मिळणाऱ्या गडद पार्श्वभूमीवरील प्रखर रेषांची) तरंगलांबी मोजून तिची विशिष्ट मूलद्रव्याशी सांगड घातली. त्यांनी तयार केलेल्या वर्णपटदर्शकाचा उपयोग करून नवीन मूलद्रव्यांचा शोध लावण्यात आला. दोनच वर्षांत बुन्सेन व किरखॉफ यांनी सिझियम व रुबिडियम या मूलद्रव्यांचा शोध लावला.

या वर्णपटदर्शकाचा उपयोग सूर्य व इतर ताऱ्यांच्या वर्णपटांचे विश्लेषण करण्यासाठी करण्यात आला व लवकरच नवनवीन खगोलीय माहिती उपलब्ध होऊ लागली. १८६६ साली स्वीडिश ज्योतिर्विद अँगस्ट्रॉम यांनी वर्णपटीय निरीक्षणाने सूर्यात हायड्रोजन असल्याचे दाखविले. ताऱ्यांमध्येही हायड्रोजन असल्याचे नंतर आढळून आले. १८६८ साली जान्सेन या फ्रेंच ज्योतिर्विदांनी सूर्यावरील हीलियम या मूलद्रव्याचा शोध लावला आणि त्यानंतर ३० वर्षांनी हीलियम पृथ्वीवरही असल्याचे आढळून आले. निरनिराळ्या ताऱ्यांचे वर्णपट त्यांच्या रासायनिक संघटनेनुसार व तपमान आणि इतर काही गुणधर्मांमुळेही विविध प्रकारचे आहेत असे दिसून आले. ताऱ्यांच्या वर्णपटांतील रेषांच्या मांडणीचा सर्वसाधारण स्वरूपानुसार त्यांचे वर्गीकरण करता येणे शक्य झाले. काही थोड्या वर्णपटांवर आधारलेले अशा प्रकारचे वर्गीकरण करण्याचा प्रथम प्रयत्न इटालियन ज्योतिर्विद सेकी यांनी एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यास केला.

१८९० च्या सुमारास पिकरिंग या अमेरिकन ज्योतिर्विदांनी हजारो वर्णपटांचा अभ्यास केला व ताऱ्यांचे वर्णपटीय वर्गीकरण अधिक सूक्ष्मपणे करणे शक्य झाले.

ताऱ्यांचे त्यांच्या उतरत्या तपमानानुसार O, B, A, F, G, K, M, R, N आणि S असे वर्गीकरण करण्यात येते. या वर्गीकरणात पुन्हा १ ते १० आकड्यांचा उपयोग करून आणखी विभाजन करण्यात येते. सूर्य हा मध्यम तपमानाचा तारा असून त्याचा वर्णपटीय वर्ग G–० आहे तर व्याध या त्याच्यापेक्षा पुष्कळच उष्ण असलेल्या ताऱ्यांचा वर्ग A–० आहे.

आता वर्णपटदर्शकाचा उपयोग ज्योतिषशास्त्रात अनेक प्रकारे करण्यात येतो. ताऱ्यांचा अरीय (निरीक्षक व तारा यांना जोडणाऱ्या रेषेतील) वेग, चुंबकीय गुणधर्म, तपमान, तारा एकच आहे की एकमेकांभोवती फिरणारे दोन तारे आहेत इत्यादी गुणधर्म निश्चित करण्यासाठी होणारे वर्णपटदर्शकाचे उपयोग ही त्याच्या अमूल्य उपयुक्ततेची द्योतके आहेत.

फ्रेंच कलाकार दाग्वेर यांनी १८३० साली छायाचित्रणाचा यशस्वी प्रयोग केल्यानंतर छायाचित्रण हे ज्योतिषशास्त्रीय अभ्यासाचे एक महत्त्वाचे साधन बनले. १८४० नंतर निरनिराळ्या अमेरिकन ज्योतिर्विदांनी चंद्राची छायाचित्रे काढली. १८६० मध्ये सेकी यांनी खग्रास सूर्यग्रहणाचे छायाचित्र काढले. खग्रास सूर्यग्रहणाच्या वेळी दिसणारा तेजोमय मंडळासारखा भाग व ज्वालांसारखा दिसणारा भाग हे चंद्राचे नसून सूर्याचेच आहेत असे अशा छायाचित्रांवरून १८७० पावेतो कळून आले. १८५० नंतर दूरच्या ताऱ्यांची छायाचित्रे घेण्यास सुरुवात झाली व १८८७ पावेतो डेव्हिड गिल या स्कॉटिश ज्योतिर्विदांनी खगोलीय छायाचित्रण नैमित्तिक न ठेवता एक नित्यकर्म म्हणून प्रचारात आणले. दुर्बिणीच्या साहाय्याने छायाचित्रण करण्याचे तंत्र हळूहळू सुधारले. यात एक मुख्य अडचण अशी होती की, मोठ्या दुर्बिणीने आकाशाचे फक्त एक छोटे क्षेत्र छायाचित्रित करता येत असे. जर हे क्षेत्र मोठे करण्याचा प्रयत्न केला तर कडांपाशी विकृती निर्माण होते असे दिसून आले. १९३० साली रशियन–जर्मन शास्त्रज्ञ श्मीट यांनी अशी विकृती निर्माण होऊ नये म्हणून एका शुद्धीकारक भिंगाची योजना करण्याची पद्धती शोधून काढली. या भिंगाच्या साहाय्याने एकाच झपाट्यात आकाशाचा मोठा पट्टा छायाचित्रित करता येऊ लागला व अशा छायाचित्रातील लक्षवेधक भागांकरिता अभ्यास करून नंतर साध्या दुर्बिणीने त्या भागांचा अधिक सूक्ष्मपणे अभ्यास करता येऊ

लागला. अशा दुर्बिणी बहुधा छायाचित्रणासाठीच वापरण्यात येत असल्यामुळे त्यांना ' श्मीट कॅमेरा ' असेच म्हणण्यात येऊ लागले. सर्वांत मोठा श्मीट कॅमेरा ४८ इंची असून तो मौंट पॅलोमार येथील २०० इंची दुर्बिणी समवेत वापरण्यात येतो. प्रकाशविद्युत् प्रकाशमापकाच्या साहाय्याने दुर्बिणीची प्रकाश सामावण्याची क्षमता आणखी वाढविता येते. या साधनाने क्षीण प्रकाशाचे तितक्याच क्षीण विद्युत् प्रवाहात रूपांतर करता येते व या विद्युत् प्रवाहाचे मग सहज विवर्धन करता येते. अशा प्रकाशमापकाशिवाय २०० इंची दुर्बिणीने २३.५ प्रतीच्या ताऱ्याचे निरीक्षण करता येते तर या प्रकाशमापकाच्या साहाय्याने हीच मर्यादा २५ पर्यंत जाते (२५ प्रतीच्या ताऱ्याची दीप्ती २३.५ प्रतीच्या ताऱ्याच्या दीप्तीच्या एक चतुर्थांश असते).

इ. स. १८०० च्या सुमारास ब्रिटिश ज्योतिर्विद हर्शेल यांनी सौर वर्णपटातील तांबड्या रंगाच्या अलीकडील भागात एक तपमापक धरला आणि अनपेक्षितपणे तेथे त्यांना तपमान वाढल्याचे आढळून आले. हे अदृश्य प्रारण (तरंगरूपी ऊर्जा) अवरक्त प्रारण (इन्फ्रा-रेड रेडिएशन) म्हणून ओळखण्यात येऊ लागले. सूर्याचे ६०% प्रारण अवरक्त स्वरूपाचे असल्याचे मागाहून दिसून आले. याच सुमारास योहान रिटर या जर्मन शास्त्रज्ञांनी वर्णपटाच्या दुसऱ्या टोकाचा अभ्यास सुरू केला होता. सिल्व्हर नायट्रेट हे संयुग निळ्या व जांभळ्या रंगांमुळे काळसर होते आणि वर्णपटातील जांभळ्या रंगाच्या पलीकडच्या भागात तर ते अधिकच जलद काळसर होते असे रिटर यांना आढळून आले. हा वर्णपटाचा अदृश्य भाग जंबुपार (अल्ट्रा व्हायोलेट) या नावाने ओळखण्यात येऊ लागला. सौर वर्णपटाचा डोळ्यांना न दिसणारा जंबुपार भाग छायाचित्रणात चांगल्या तऱ्हेने नोंदविता येतो. जंबुपार प्रारण पार जाऊ देणारा क्वॉर्ट्‌झचा लोलक वापरल्यास अतिशय जटिल स्वरूपाचा वर्णपट मिळतो, असे १८५२ साली ब्रिटिश शास्त्रज्ञ स्टोक्स यांनी दाखवून दिले. अवकाशातून येणाऱ्या जंबुपार प्रारणाचा बहुतेक भाग वातावरणात शोषला जातो व त्यामुळे जंबुपार प्रारणाचा पृथ्वीवरून अभ्यास करणे शक्य होत नाही. तथापि अलीकडच्या काळात अमेरिकेने सोडलेल्या कृत्रिम उपग्रहांतील फिरत्या वेधशाळांनी अनेक खगोलीय जंबुपार प्रारण उद्गमांचे अनेक वेध घेतलेले असून त्यांचा अभ्यास चालू आहे.

स्कॉटिश शास्त्रज्ञ जेम्स मॅक्सवेल यांनी १८६७ साली विद्युत् व चुंबकीय आविष्कारांशी निगडित असलेल्या प्रारणांचे एक संपूर्ण कुलच असल्याचे व या कुलातील सामान्य (दृश्य) प्रकाश हा एक लहानसा घटक आहे, असे

अनुक्रमणिका

वर्तविणारा एक सिद्धांत मांडला. त्यानंतर १८८७ साली या सिद्धांताचा निश्चित पुरावा मिळाला. त्यावेळी जर्मन शास्त्रज्ञ हाइन्रिक हर्ट्‌झ यांनी प्रवर्तन वेटोळचाच्या ठिणगीतून आंदोलित विद्युत् प्रवाह निर्माण करताना अतिशय लांब तरंगलांबीचे (साध्या अवरक्त प्रारणाच्यापेक्षा पुष्कळच मोठ्या तरंगलांबीचे) तरंग निर्माण केले व त्यांचे अस्तित्वही ओळखले. या तरंगांना ' रेडिओ तरंग ' असे म्हणण्यात यऊ लागले.

दृश्य प्रकाशाची तरंगलांबी मायक्रॉनमध्ये (मीटरच्या दशलक्षांश भागामध्ये) मोजतात. दृश्य प्रकाशाची मर्यादा ०.३९ मायक्रॉन (जांभळ्या टोकाची) ते ०.७८ मायक्रॉन (तांबड्या टोकाची) आहे. त्यानंतर अवरक्त प्रारण ०.७८ ते १००० मायक्रॉन व त्यापुढे रेडिओ तरंग सुरू होतात. ' सूक्ष्म तरंग ' या नावाने ओळखण्यात येणाऱ्या तरंगांची मर्यादा १००० ते १६०,००० मायक्रॉन व दीर्घ तरंगलांबीचे रेडिओ तरंग कित्येक दशलक्ष मायक्रॉनपर्यंत असतात. दृश्य प्रकाशाच्या तरंगलांबीसाठी अँगस्ट्रॉम ($१०^{-८}$ सेंमी.) हे एककही वापरतात. रेडिओ तरंगांची एका सेकंदात होणारी कंपन संख्या (फ्रिक्वेन्सी) ' हर्ट्‌झ ' या एककात मोजतात.

हर्ट्‌झ यांच्या शोधानंतर दहा वर्षांच्या आतच १८९५ साली जर्मन शास्त्रज्ञ रोएंटगेन यांना अचानकपणे क्ष-किरणांचा शोध लागला व त्यामुळे वर्णपटाचा दुसऱ्या टोकाकडील भाग संशोधनास खुला झाला. क्ष-किरणांची तरंगलांबी जंबुपार तरंगांपेक्षा लहान असल्याचे कळून आले. रेडियमसारख्या किरणोत्सर्गी पदार्थांपासून मिळणाऱ्या गॅमा-किरणांची तरंगलांबी क्ष-किरणांहूनही लहान असते असे पुढे रदरफर्ड यांनी दाखवून दिले. वर्णपटाचा लघुतरंगांचा भाग साधारणपणे विभागण्यात येतो : ०.३९ ते ०.०१ मायक्रॉन जंबुपार प्रारण, ०.०१ ते ०.००००१ मायक्रॉन क्ष-किरण आणि गॅमा किरण याखाली कित्येक कोटचांश मायक्रॉनपर्यंत.

न्यूटन यांचा मूळचा वर्णपट अशा प्रकारे मोठ्या प्रमाणात विस्तृत झाला व दृश्य प्रकाश हा या वर्णपटाचा केवळ $\frac{१}{६०}$ भाग आहे असे दिसून आले.

या विस्तीर्ण वर्णपटामुळे अर्थात आपणाला ताऱ्यांचा अधिक पूर्णांशाने अभ्यास करता येईल यात संशय नाही. सूर्यप्रकाशात जंबुपार व अवरक्त प्रारण भरपूर प्रमाणात असले तरी पृथ्वीच्या वातावरणात त्याचे शोषण होत असल्यामुळे त्याचा पृथ्वीवरून करावयाच्या निरीक्षणांत तरी उपयोग होत

अनुक्रमणिका

नाही. १९३१ साली अचानकपणे रेडिओ 'खिडकी'चा शोध लागला व विश्वाच्या अभ्यासाचे एक नवीनच साधन उपलब्ध झाले. कार्ल जान्स्की या अमेरिकन अभियंत्यांना रेडिओ संकेतांच्या ग्रहणात नेहमी व्यत्यय आणणाऱ्या एका प्रकारच्या गोंगाटाचा अभ्यास करीत असताना असे आढळले की, एक अतिशय क्षीण व सतत चालू असणारा गोंगाट या गोंगाटाचा एक भाग आहे आणि हा भाग कोणत्याही नेहमीच्या उद्‌गमांपासून निर्माण होत नाही. हा गोंगाट बाह्य अवकाशातून येणाऱ्या रेडिओ तरंगांमुळे निर्माण होतो असा शेवटी त्यांनी निष्कर्ष काढला. प्रथमतः रेडिओ संकेत सूर्याच्या दिशेने सर्वांत तीव्रतेने येत आहेत असे वाटले पण नंतर हळूहळू संकेतांची दिशा सूर्यापासून लांब जाऊ लागली व तिने आकाशाची प्रदक्षिणा पूर्ण केली. हे रेडिओ तरंग आकाशगंगेच्या साधारणपणे मध्यापासून येतात असे १९३३ च्या सुमारास जान्स्की यांनी निश्चित केले.

अशा प्रकारे 'रेडिओ ज्योतिषशास्त्रा'चा जन्म झाला. या नवीन साधनाचा ज्योतिर्विदांनी ताबडतोब स्वीकार केला नाही कारण त्यात काही महत्त्वाच्या उणीवा होत्या. या साधनाद्वारे मिळणाऱ्या आलेखांच्या स्वरूपातील चित्रांचा छायाचित्रांप्रमाणे सहजपणे अर्थ लावणे शक्य नसते. यापेक्षाही महत्त्वाचे म्हणजे रेडिओ तरंगांची लांबी एवढी मोठी असते की एखाद्या ताऱ्यासारखा लहान उद्‌गम शोधून काढणे शक्य नसते. अवकाशातून येणारे रेडिओ तरंग साध्या रेडिओ ग्रहणीने ग्रहण केल्यास या रेडिओ तरंगांची केवळ सर्वसाधारण दिशा समजण्यापलीकडे काहीही माहिती मिळू शकत नाही. या अडचणींमुळे या नव्या शोधाचे महत्त्व अस्पष्टच राहिले. तथापि ग्रोटे रेबेर या अमेरिकन रेडिओ तंत्रज्ञांनी केवळ जिज्ञासा म्हणून आपल्या घराच्या अंगणात एक ३० फूट व्यासाच्या थाळीच्या स्वरूपाची रेडिओ दुर्बीण स्वतःच्या खर्चाने उभारली व अनेक रेडिओ उद्‌गम शोधून काढले.

दुसऱ्या महायुद्धकाळात रडारसंबंधी प्रयोग करीत असताना ब्रिटिश शास्त्रज्ञांना सूर्यापासून येणाऱ्या सूक्ष्म तरंगीय भागातील संकेतांमुळे व्यत्यय निर्माण होतो असे दिसून आले. महायुद्धानंतर या शास्त्रज्ञांनी सूर्याबाबतचा अभ्यास पुढे चालू ठेवून सूर्यापासून येणारे रेडिओ संकेत सौर डागांशी संबंधित आहेत असे शोधून काढले. जान्स्की यांनी केलेल्या प्रयोगांच्या वेळी सौर डागांची क्रिया किमान होती व त्यामुळे त्यांनी सूर्याऐवजी आकाशगंगेपासून निर्माण होणारे प्रारण शोधून काढले होते. ब्रिटिशांनी रेडिओ तरंग ग्रहण करणारे मोठे आकाशक (अँटेना) आणि दूर अंतराअंतराने प्रसरलेल्या ग्रहणींच्या रांगा

तयार करण्यासंबंधी मूलभूत कार्य करून संकेतग्रहण अधिक सूक्ष्म करण्यात व रेडिओ उद्गमांचे स्थान निश्चित करण्यात महत्त्वाचे पाऊल टाकले. इंग्लंड-मधील जोड्रेल बँक येथे बर्नार्ड लोवेल यांच्या मार्गदर्शनाखाली उभारण्यात आलेली २५० फुटी पूर्णपणे वळवता येणारी थाळी ही खऱ्या अर्थाने पहिली रेडिओ दुर्बीण होय.

१९४७ साली बोल्टन या ऑस्ट्रेलियन ज्योतिर्विदांनी तिसऱ्या क्रमांकाच्या तीव्र रेडिओ उद्गमाचे स्थान निश्चित केले व हा उद्गम म्हणजे क्रॅब अभ्रिकाच आहे असे दिसून आले. त्या वेळेपर्यन्त अवकाशातील सुमारे २००० रेडिओ उद्गम शोधून काढण्यात आले होते व हा रेडिओ उद्गम दृश्य वस्तूशी संलग्न असल्याचे हे पहिलेच उदाहरण होते. त्यावरून अवकाशातून येणारे रेडिओ संकेत क्षोभावस्थेतील वायूंमुळे निर्माण होत असावेत, असे दिसून आले गुरु, शनी, व शुक्र या ग्रहांच्या क्षुब्ध वातावरणातूनही अशाच प्रकारचे रेडिओ संकेत उत्सर्जित होतात असे नंतर आढळून आले.

रेडिओ ज्योतिषशास्त्राने अवकाशातील फार दूरवरचे वेध घेणे शक्य झालेले आहे. १९५१ मध्ये सिग्नस (हंस) नक्षत्रात असलेल्या दुसऱ्या क्रमांकाचा तीव्र रेडिओ उद्गम आपल्या आकाशगंगेच्या बाहेरचा आहे असे दिसून आले, व हा उद्गम दोन दीर्घिका (आपल्या आकाशगंगेसारखीच बाह्य तारामंडळे) एकमेकांवर आदळल्यामुळे निर्माण झालेला आहे असे बाडे यांनी मत मांडले. परंतु १०० पेक्षाही अधिक दीर्घिका रेडिओ उद्गम असल्याचे आढ-ळल्यानंतर ह्या सर्वच दीर्घिका एकमेकींवर आदळणाऱ्या नव्हेत असा विचार मांडण्यात आला. १९६३ साली सप्तर्षीतील एम–८२ ही विस्फोटक दीर्घिका तीव्र रेडिओ उद्गम असल्याचे दिसून आले. अशा प्रकारे रेडिओ उद्गमांची संगती प्रसरण पावणारे वायू, एकमेकांवर आदळणाऱ्या दीर्घिका, विस्फोटक दीर्घिका इत्यादींशी लावण्यात आली तरी एखाद्या एकट्या ताऱ्याशी रेडिओ उद्गम निगडित असलेला आढळून आला नाही. सूर्य हा त्या मानाने अतिशय क्षीण रेडिओ उत्सर्जक आहे व तो आपल्या जवळ असल्यामुळे त्याचा वेध घेणे शक्य आहे. १९६१ साली ३– सी –४८ हा 'तारा' रेडिओ उद्गम आहे असे आढळले तथापि नंतर हा तारा आपल्या आकाशगंगेतील नसून अतिशय दूरची वस्तू आहे असे त्याच्या वर्णपटाच्या अभ्यासावरून दिसून आले व अशा ताऱ्यासारख्या स्वरूपाच्या वस्तूंना 'क्वासार' ही संज्ञा देण्यात आली. क्वासार-संबंधी हॉईल इत्यादी अनेक ज्योतिर्विदांनी निरनिराळे सिद्धांत मांडले पण त्यांपैकी एकही सिद्धांत अद्यापि सर्वमान्य झालेला नाही.

अनुक्रमणिका

१९४४ मध्ये व्हान डी हूल्स्ट या डच ज्योतिर्विदांनी हायड्रोजन अणू एकमेकांवर आदळल्यामुळे रेडिओ प्रारण निर्माण होते असा विचार मांडलेला होता व या प्रारणाची तरंगलांबी २१ सेंटिमीटर आहे असेही त्यांनी गणिताने दाखविले होते. दुसऱ्या महायुद्धानंतर रेडिओ तंत्रात झालेल्या विकासाचा उपयोग करून हार्वर्ड विद्यापीठातील एडवर्ड पर्सेल व हॅरोल्ड एवेन यांनी हूल्स्ट यांचा वरील विचार बरोबर असल्याचे दाखवून दिले. त्यानंतर अनेक ज्योतिर्विदांनी आपल्या आकाशगंगेतील सर्पिल भुजांची माहिती मिळविली व त्यांचे नकाशेही तयार केले. त्यावरून आकाशगंगेच्या परिभ्रमण गतीचीही चांगली कल्पना आली.

आधुनिक ज्योतिर्विद आता फक्त मोठ्या व अधिक चांगल्या उपकरणांचीच अपेक्षा करीत नसून पृथ्वीच्या वातावरणाचा व आकाशगंगेतील ढगांचा अडथळा ज्योतिषशास्त्रीय वेध घेण्याच्या दृष्टीने दूर होण्याची वाट पहात आहेत. याकरिता वातावरणरहित चंद्रावर वेधशाळा स्थापन करण्यात यश आल्यास ती एक अमूल्य संधी प्राप्त होईल यात शंका नाही.

बलून, रॉकेट व कृत्रिम उपग्रह यांतून उपकरणे पाठवून जंबुपार व त्या पलीकडील लघुतरंगांचे प्रारण यांचा अभ्यास करणे काही प्रमाणात शक्य झाले आहे. या साधनांचा उपयोग करून सूर्याच्या अवरक्त, जंबुपार व क्ष-किरण प्रारणांचा अभ्यास करण्याचे कार्य चालूही झाले आहे. विद्युत् चुंबकीय वर्णपटाच्या निरनिराळ्या विभागांनुसार ज्योतिषशास्त्राच्याही 'रेडिओ ज्योतिषशास्त्र' 'अवरक्त ज्योतिषशास्त्र,' 'जंबुपार ज्योतिषशास्त्र' 'क्ष-किरण ज्योतिषशास्त्र' इत्यादी शाखा निर्माण झालेल्या असून त्यांत अव्याहत प्रगती चालू आहे आणि त्याकरिता निरनिराळी उपकरणे तयार करण्यात येत असून निरीक्षणांच्या आधारे नवनवीन सिद्धांत मांडण्यात येत आहेत.



अनुक्रमणिका

श्री. अ. ना. ठाकूर

नोबेल पारितोषिकाचे मानकरी : सर मार्टिन राइल

नोबेल पारितोषिक हा सर्वोच्च बहुमान समजला जातो. पाच क्षेत्रातील महान कार्य करणाऱ्या व्यक्तींना ते दरवर्षी देण्यात येत असते. पदार्थविज्ञान किंवा भौतिकी हे त्यांपैकी एक क्षेत्र असून यावर्षी या विषयातील हे पारितोषिक (सुमारे दहा लाख रुपये) दोघा ब्रिटिश वैज्ञानिकांना देण्यात आले आहे. प्रा. अँटोनी हेविश व सर मार्टिन राइल हे ते शास्त्रज्ञ होत. हे पारितोषिक जाहीर करताना नोबेल कमिटीचे प्रवक्ते डॉ. ओलोफ राइडबेक यांनी पुढील भाष्य केले : "पृथ्वीवरील जीवांसारखे सुजाण असे जीव विश्वात इतरत्र आहेत की नाहीत, हे जाणून घेण्याच्या दृष्टीने या दोघांचे संशोधन मोलाचे आहे."

हे दोघे केंब्रिज विद्यापीठातील कॅव्हेंडिश प्रयोगशाळेत संशोधनाचे काम करीत असतात. त्यांच्यापैकी अँटोनी हेविश (वय ५० वर्षे) हे त्यांनी आकाशातील पलसार नावाने ओळखले जाणारे ताऱ्यासारखे पदार्थ शोधून काढल्यामुळे या पारितोषिकाचे धनी ठरले आहेत. तर राइल यांनी रंध्रव्यास-संयोगीकरणाच्या (अॅपरचर-सिंथेसिस) तंत्रात जे यश मिळविले आहे, त्याबद्दल त्यांना हे पारितोषिक देण्यात आले आहे. या तंत्रामध्ये त्यांनी प्रचंड क्षेत्र व्यापणारी एकच मोठी रेडिओ दुर्बीण उभारण्याऐवजी छोटया छोटया रेडिओ दुर्बिणींचे संयोगीकरण केले व त्याद्वारे मोठ्या दुर्बिणीएवढीच अचुकता मिळविण्यातही ते यशस्वी झाले. त्यांच्या कार्याची थोडक्यात ओळख खालील विवेचनावरून होऊ शकेल.

त्यांचा जन्म इंग्लंडमध्ये ५६ वर्षांपूर्वी (२७ सप्टेंबर १९१८) झाला. ते १९५८ साली रेडिओ ज्योतिषशास्त्राच्या मुलार्ड नावाच्या वेधशाळेचे संचालक झाले आणि १९५९ साली केंब्रिज विद्यापीठात रेडिओ ज्योतिषशास्त्राचे प्राध्यापक झाले. अजूनही या दोन्ही जबाबदाऱ्या ते समर्थपणे सांभाळीत आहेत. याशिवाय त्यांच्या कार्याचा गौरव निरनिराळी पदके देऊनही करण्यात आलेला आहे. १९५४ साली रॉयल सोसायटी (इंग्लंड) ने आपले ह्युजेस पदक त्यांना बहाल केले,

तर १९६४ साली रॉयल अॅस्ट्रॉनॉमिकल सोसायटीचे सुवर्णपदक त्यांना देण्यात आले. तसेच १९६५ साली अमेरिकेच्या नॅशनल अॅकॅडेमी ऑफ सायन्सेस या संस्थेनेही आपले हेन्री ड्रेपर पदक देऊन त्यांचा गौरव केला होता. रेडिओ ज्योतिषशास्त्रातील त्यांनी केलेल्या असामान्य कामांबद्दल ब्रिटिश सरकारने त्यांना 'नाइट' हा किताब दिला. ज्योतिषशास्त्रातील त्यांच्या अधिकाराला अशी राजमान्यता मिळाली असली तरी त्यांच्या कार्यांचा जणू यथोचित गौरव झाला नाही असे वाटल्याने त्यांना १९७२ साली अॅस्ट्रॉनॉमर रॉयल (राजज्योतिषी) म्हणून नेमण्यात आले. परंपरा काटेकोरपणे पाळणारे ब्रिटिश मन पहाता ही सन्मानीय नियुक्ती अपूर्वच म्हणायला हवी. कारण रॉयल ग्रिनिच वेधशाळेच्या संचालकालाच हा बहुमान देण्याचा संकेत आहे. यापूर्वी त्याच्याशिवाय कोणालाही हा सन्मान लाभला नव्हता.

दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळात त्यांनी रडार-तंत्राच्या क्षेत्रात बहुमोल काम केले. या काळात रडार-तंत्रात उपयुक्त असलेल्या कित्येक उपकरणांचे आराखडे त्यांनी तयार केले होते. महायुद्ध संपले व ते पुन्हा आपल्या केंब्रिज विद्यापीठात दाखल झाले. तेथे त्यांनी आपल्या आवडत्या रेडिओ ज्योतिषशास्त्राच्या अभ्यासाला वाहून घेतले. त्यांनी पहिला रेडिओ ज्योतिषशास्त्रीय वेध १९४६ साली घेतला व केवळ सात वर्षांच्या अल्पावधीत म्हणजे १९५३ साली पहिली रेडिओ दुर्बीण आपल्या विभागात उभारली. तिचा जमिनीवरील पसारा एका एकराहून जास्त आहे. सर बर्नार्ड लॉवेल यांच्या मार्गदर्शनाखाली जॉड्रेल बँक येथे एक प्रचंड तबकडीची रेडिओ दुर्बीण उभारण्यात आली. अशा प्रचंड तबकडीच्या रेडिओ दुर्बिणीऐवजी लहान लहान रेडिओ तबकड्यांचा गट त्यासाठी वापरण्याची कल्पना राइल यांना सुचली व ती त्यांनी प्रत्यक्षातही आणली. अशा प्रकारे रंध्रव्यास-संयोगीकरणाच्या तंत्राचा पाया त्यांनी घातला. मात्र एका प्रचंड तबकडीऐवजी अनेक छोट्या तबकड्यांची योजना केली, तरी रेडिओ दुर्बिणीची अचूकता व कार्यक्षमता कायम राहील अशीही काळजी त्यांनी घेतली. अशा प्रकारे १९६४ मध्ये केंब्रिजच्या पश्चिमेला त्यांनी १ मैलाची रेडिओ दुर्बीण उभारली आणि १९७२ साली तर ५ किलो मीटरची रेडिओ दुर्बीण लॉर्ड्स ब्रिज येथे उभारली. या दुसऱ्या दुर्बिणीची कार्यक्षमता ५ किलोमीटर व्यासाची तबकडी असणाऱ्या व फिरवून आकाशाच्या ठराविक भागावर रोखता येणाऱ्या रेडिओ दुर्बिणीएवढीच आहे. या दुर्बिणीसाठी त्यांनी केंब्रिजजवळील वापरात नसलेल्या रूळमार्गाच्या सपाट भागाचा सोयीस्करपणे उपयोग करून घेतला आहे. मात्र त्यासाठी

अनुक्रमणिका

या भागाचे जे सर्वेक्षण करण्यात आले, ते जगातील सर्वांत अचूक असे सर्वेक्षण म्हणता येईल.

अशा तऱ्हेने छोटया तबकडयांच्या संयोगीकरणाने मोठ्या रेडिओ दुर्बिणी उभारता येऊ लागल्याने विश्वाचा वेध घेण्याच्या दृष्टीने खूप दूरवर मुसंडी मारता येऊ लागली आहे. नेहमीच्या प्रकाशीय दुर्बिणींचा आवाका मर्यादित असल्याने एका ठराविक अंतराच्या पलीकडील वेध घेण्याच्या दृष्टीने त्या निरुपयोगी ठरतात. तसेच रेडिओ तरंग बाहेर टाकणाऱ्या आकाशातील ज्योतींसाठी त्यांचा उपयोग करता येत नाही. त्यामुळे अशा संयुक्त रेडिओ दुर्बिणींमुळे रेडिओ तरंगाच्या साहाय्याने विश्वाचा वेध घेण्याच्या कार्यात झपाटयाने प्रगती होत आहे. परिणामी नवनवीन शोध लागत आहेत. अशा प्रकारचे गेल्या दशकातील दोन महत्त्वाचे शोध म्हणजे क्वासार व पल्सार नावाचे ताऱ्यासारखे दिसणारे पदार्थ, यांचे होत. १९६२ साली क्वासार किंवा क्वासी स्टेलर रेडिओ सोर्स नावाच्या ताऱ्यांसारख्या दिसणाऱ्या ज्योती विश्वात असल्याचे आढळले. परंतु त्या ताऱ्यांसारख्या दिसत असल्या तरी प्रत्यक्षात त्या अतिशय दाट असून त्या प्रचंड प्रमाणात ऊर्जा बाहेर टाकीत असतात. तसेच त्यांच्यापैकी काहींपासून येणाऱ्या रेडिओ तरंगांचा अभ्यास केला असता त्या १.५ अब्ज प्रकाशवर्षे इतक्या दूर असाव्यात असा अंदाज करण्यात आला आहे. म्हणजे प्रकाश दर सेकंदाला ३ लाख किलोमीटर अंतर जातो व अशा वेगाने तो सतत १·५ अब्ज वर्षांत जेवढे अंतर जाईल तेवढ्या अंतरावर क्वासार असावेत. असेच रेडिओ तरंग बाहेर टाकणारे व प्रचंड घनता असलेले दुसरे पदार्थ आकाशगंगेत आढळले असून त्यांना पल्सार म्हणतात. कारण ठराविक काळाने त्यांच्यापासून रेडिओ स्पंद (पल्स) बाहेर पडत असतात. त्यांची आकाशातील स्थाने निश्चित करण्यासाठी रेडिओ दुर्बिणीचा उपयोग होतो. अशाच प्रकारे राइल यांनी १९६७ साली एका पल्सार ताऱ्याची जागा निश्चित केली. राइल यांनी उभारलेल्या रेडिओ दुर्बिणींचा आता इतर विविध कामांसाठी वापर होत आहे. आपली आकाशगंगा तसेच विश्वातील इतर आकाशगंगा (किंवा दीर्घिका) यांचे नकाशे काढणे; वेगवेगळ्या ताऱ्यांमध्ये असलेल्या आंतरतारकीय वायूंचे अध्ययन करणे; स्फोट पावत असलेल्या ताऱ्यांचे काळजीपूर्वक संशोधन करणे इत्यादी कामांसाठी या दुर्बिणी उपयोगी ठरत आहेत. अशा प्रकारे राइल यांच्या संशोधनांमुळे विश्वाचे कोडे उलगडण्यास मदत होईल, हे निश्चित.



श्री. सतीश विठ्ठलराव कुलकर्णी

आंतरजातीय विवाह

जातिभेद नष्ट करावयाचा असेल तर त्याला एकच जालीम उपाय आहे. तो म्हणजे आंतरजातीयविवाह असे परमपूज्य डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर म्हणत असत. कारण रक्ताचे नाते निर्माण झाले की भक्तीचे नाते नैसर्गिकपणे, सहजप्रवृत्तीने निर्माण होते. आंतरजातीय विवाहाच्या संदर्भात म. गांधींच्या पासून आचार्य रजनीश यांच्या पर्यंतच्या अनेक विचारवंतांनी अनुकूल मते प्रदर्शित केल्याचे मला माहीत आहे. महाराष्ट्रामध्ये आंतरजातीय विवाहाचे जोराने समर्थन व या प्रश्नास गतिमय चालना कोणी दिली असेल तर ती छत्रपती श्री शाहू महाराजांनी. यावर्षी शाहू जन्मशताब्दी आहे म्हणून शाहूंची आठवण येते असे नव्हे, तर महाराष्ट्राच्या सामाजिक चळवळीचा ज्यावेळी विचार येतो– त्यावेळी शाहू महाराजांची आठवण प्रकर्षाने होते व होणारच. श्री. धनंजय कीर यांनी 'लो. टिळक व राजर्षी शाहू महाराज : एक मूल्यमापन' या ग्रंथात पृष्ठ ७३ वर म्हटले आहे, "राजर्षी शाहू महाराजांनी १९१७ च्या जुलै महिन्यात पुर्नविवाहाचा कायदा केला. १९१८ च्या फेब्रुवारीत जाती जातीतील विवाह करण्याचाही कायदा केला. हिंदू आणि जैन यांच्या निरनिराळ्या जातीत होणाऱ्या विवाहास धर्मशास्त्राची असलेली अडचण दूर केली. आंतरजातीय विवाह कायदेशीर ठरविण्यासाठी विठ्ठलभाई पटेल यांनी जे विधेयक मध्यवर्ती विधिमंडळात आणले होते, त्याला महाराजांनी पाठिंबा दिला होता. महाराजांनी उपरोक्त कायद्यान्वये धनगर– मराठा विवाह घडवून आणले."

महाराष्ट्रात व इतर अनेक राज्यांत आंतरजातीय विवाह झाल्याचे मला माहित आहे, काही राज्यांमध्ये तर दांपत्यांपैकी एकजण दलित–मागासवर्गीय असेल तर त्यांना खास सवलती आहेत. त्यांचा खास गौरव करण्यात येतो. शासनाने याबाबतीत उचललेले पाऊल निश्चितच स्वागतार्ह आहे, पण केवळ त्यामुळे आंतरजातीय विवाहातील अडचणी दूर होणार नाहीत. दलिताची दुःखे यामुळे कमी होणार नाहीत. समाज अजूनही किती निगरगट्ट आहे याच्या कथा कानी पडतात. आंतरजातीय विवाहाला धाडस लागते, हे धाडस ज्यांच्याजवळ नाही

त्याने निदान अशा विवाहांना विरोध तरी करू नये. प्रतिगामी लोक केवळ विरोधांवरच थांबत नाहीत तर अशा (दलित व इतर वर्गातील विवाह) विवाहांवर सामाजिक बहिष्कार टाकतात, त्यांचा कोंडमारा करतात. खरोखरच ही अमानुष प्रवृत्ती आहे. मध्यंतरी मुंबईच्या "दैनिक मराठ्यात" एक बातमी प्रसिद्ध झाली होती. बातमीचे शीर्षक होते "बौद्ध तरुणीशी लग्न केले म्हणून ब्राह्मण तरुणाचा क्रूर सामाजिक छळ."

मला असे म्हणावयाचे आहे की, अशा विवाहांना विरोध करणारे किती आहेत ? त्यांचीच अरेरावी कशी चालते ? आंतरजातीय विवाहांचे समर्थन करणाऱ्यांची काहीच कर्तव्ये नाहीत का ? १९५० साली बेळगावचे श्री. य. ह. कदम यांनी "मिश्र विवाह" या पुस्तकात मांडलेले विचार योग्य आहेत. ते म्हणतात, "आजच्या बदलत्या परिस्थितीत मिश्र विवाहाला जेवढे महत्व पाहिजे ते प्राप्त झाले नाही ही मोठी खेदाची गोष्ट आहे. तरीपण अलीकडे बरेच मिश्रविवाह झाले आहेत, पण हे मिश्रविवाहित बांधव समाजाचा बहिष्कार पडल्यामुळे आपण काहीतरी चूक केली आहे असा पश्चात्ताप करीत असतात. तर यांना योग्य सहानुभूतिपूर्वक सहाय्य करणे हे समाजाचे कर्तव्य आहे." श्री. कदम आवर्जून म्हणतात, "प्रचार, सभा, भरपूर वाङमय या बाबतीत निर्माण झाले पाहिजे. आजपर्यंत कितीतरी आंतरजातीय विवाह झाले आहेत. याची कोठेही नोंद मिळावयाची नाही आणि अशा प्रकारची नोंद संस्थने ठेवली पाहिजे व या सर्व विवाहांची माहिती देणारे एखादे पुस्तकही पण प्रसिद्ध होण्याची फारच आवश्यकता आहे. एखाद्याने आंतरजातीय विवाह केल्यावर त्याला अशाच प्रकारचे पुष्कळ विवाह झाल्याचे वाचून फारच समाधान होईल. कारण तो असा विवाह करणारा एकटाच अशी भावना जर याच्या मनात निर्माण होईल तर जगात फेकून दिलेल्या पोरक्या मुलासारखीच त्याची अवस्था होईल."

स्वामी विवेकानंदांच्या सारख्या आंतरराष्ट्रीय कीर्तीच्या धर्माभ्यासकाने "भारतीय नारी" या ग्रंथात पृष्ठ ३६ वर म्हटले आहे, "भारतवर्षात आंतरजातीय विवाह होण्याची आवश्यकता आहे. त्याच्या अभावी देशात शारीरिक दुर्बलता पसरली आहे. विधर्मी लोकांशी बेटी व्यवहाराची गोष्ट मी सांगत नाही, कारण कमीत कमी वरवर तरी त्याने समाजबंधने शिथिल होतील आणि नानाप्रकारचे उपद्रव उद्‌भवतील हे निश्चित. आपल्या समाजातील एकेका पोट जातीत शेकडो वर्षापासून आपसातच विवाह चालू आहेत आणि तसे पाहिले तर आता भावा बहिणीतच विवाह होण्यास प्रारंभ झाला आहे

असे म्हणता येईल. ही वस्तुस्थिती तुम्हाला दिसत नाही काय ? त्यामुळेच शरीर दुर्बल होत आहे आणि त्याबरोबर असतील नसतील तितके रोगही आपला पिच्छा पुरवीत आहेत. अगदी थोडया लोकांमध्येच रक्ताचे संचारण होऊन ते दूषित होत आहे आणि शारीरिक व्याधी घेऊनच नवीन बालकांचा जन्म होत आहे. याकरिता त्यांच्या शरीरातील रक्त जन्मापासून खराब असते म्हणूनच कोणत्याही रोगबीजाचा विनाश करण्याची त्यांची शक्तीही खूप कमी झाली आहे. विवाहाद्वारे शरीरात दुसऱ्या नवीन प्रकारच्या रक्ताचा प्रवेश झाला तर हल्लीच्या रोगांपासून मुलांचे रक्षण होईल व ती आतापेक्षा अधिक कर्मतत्पर होतील."

आंतरजातीय विवाहात सामाजिकदृष्टचा पिडलेल्या दांपत्यांना सहानुभूती दाखवली पाहिजे. एवढेच नव्हे तर त्यांना आर्थिक सहाय्य केले पाहिजे. जातिनिर्मूलन संस्थेसारख्या संस्थांनी यासाठी अखिल भारतीय पातळीवर निधी उभारला पाहिजे. श्री. काकासाहेब कालेलकर सुचवितात त्याप्रमाणे सगोत्र विवाह हे जसे समाजाने निषिद्ध मानले आहेत त्याप्रमाणे सजातीय (एकाच जातीतील) विवाह समाजाने निषिद्ध ठरवावेत. जाती राहून सामाजिक भेद व विषमता अशा पद्धतीने नष्ट होईल. समाजसुधारकांनी अशी रूढी सुरू करावी.

"यापुढे मी फक्त हरिजन व इतर जातीत झालेल्या आंतरजातीय विवाहासच उपस्थित राहीन" असा म. गांधींनी स्वमतपरिवर्तनाने अखेरीस अत्यंत महत्त्वाचा निर्णय घेतला होता. महात्माजींच्या तत्त्वावर प्रेम करणारे त्यांचे निष्ठावंत अनुयायी काय करतात, काय करतील हाच प्रश्न आहे !



अनुक्रमणिका